الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة



Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira
Tasdawit Akli Muḥend Ulḥağ - Tubirett

كلية الآداب و اللغات
قسم اللغة و الأدب العربي

الموروث الثقافي في أدب الرحلة الجزائري

"نماذج من رحلات القرن العشرين"

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في اللغة والأدب العربي
تخصص دراسات أدبية و لغوية

إعداد الطالبة:
يسمينة شرابي

إشراف الأستاذ:
الدكتور: علي لطرش

أعضاء اللجنة:

أ.د أحمد حيدوش	جامعة البويرة	رئيسا.
د. علي لطرش	المدرسة العليا ببوزريعة	مشرفا مقررا.
د. محمد الهادي بوطارن	المدرسة العليا ببوزريعة	ممتحنا.
د. نعيمة بن علية	جامعة البويرة	ممتحنا.
د . مليكة دحامنية	جامعة البويرة	ممتحنا.

السنة الجامعية:2012-2013

إهداء

إلى الوالدين العزيزين أبي وأمي

إلى جميع الإخوة والأخوات: لخضر، أحمد، بلال، فايزة، أمينة،مونية.

إلى الزوج الكريم الذي صبر علي طيلة فترة إنجاز هذا البحث.

إلى كل من مد لي يد المساعدة.

أهدي هذا العمل المتواضع.

الخطـــــة

- ❖ مقدمة
- ❖ **مدخل**

1. مفهوم التراث

أ. لغة

ب. اصطلاحًا

2. مفهوم الثقافة
3. علاقة التراث بالثقافة
4. مفهوم الموروث الثقافي
5. عناصر الموروث الثقافي

أ. الموروث الثقافي الفكري

ب. الموروث الثقافي الاجتماعي

ج. الموروث الثقافي المادي والفنون الشعبية

6. أهمية وفاعلية الموروث الثقافي

الفصل الأوّل: الرحلة العربية وأدب الرحلات

- ✓ المبحث الأول: الرحلة العربية: المفهوم، الدوافع ودواعي التدوين

1. مفهوم الرحلة

أ. لغةً

ب. اصطلاحًا

2. دوافع الرحلة وأنواعها
3. دواعي تدوين الرحلة

- ✓ المبحث الثاني: أدب الرحلة: المفهوم، النشأة والمميزات

1. مفهوم أدب الرحلة وأقسامها

أ. مفهوم أدب الرحلة وعلاقته بالجغرافيا الوصفية والأدب الجغرافي.

ب. أقسام أدب الرحلة

- الواقعية والخيالية
- الشعرية والنثرية.

2. نشأة أدب الرحلة

- المرحلة الأولي
- المرحلة الثانية

مقدمة

مقدمة:

يعد أدب الرحلة لونا من الألوان الأدبية الذي ينقل فيه الرحالة العديد من العناصر الثقافية، وذلك من خلال ما يصادفه من مظاهر وعادات وتقاليد ومعالم أثرية لتلك المنطقة التي زارها، واصفا بذلك انطباعات أفراد مجتمعهم، ومسجّلا أساليب عيشهم وناقلا مختلف فنونهم وصناعاتهم.

ونظرا لما ينقله الرحالة من صور حية وحقيقية عن مختلف البلدان التي زارها من عادات وتقاليد وأساليب العيش و... فقد صار أدب الرحلة مصدرًا أساسيا من مصادر الموروث الثقافي والتاريخ كذلك، ورغم أهمية هذا اللون الأدبي وقيمته الثقافية فإنه مازال لم ينل ما يستحقه من البحث والدراسة خاصة وأنّه أوفَى المصادر وأوثقها عند دراسة تراث أية أمة. ويمكن القول أنّ أدب الرحلة الجزائري هو أدب بكر، لا تزال مناجمه مادة خاما، لم يحظ بدراسات كافية إن لم أقل أنّها نادرة إذا ما قورنت بدراسات حول فنون أدبية كالرواية والشعر،... رغم وجود مادة جيدة وكثيرة تنافس أدب الرحلة العربي، ثم إن أدب الرحلة الجزائري خلال القرن العشرين عبارة عن رحلات مازالت في معظمها متناثرة في الكتب والجرائد والمجلات، فلولا العزيمة لما استطاع الباحث الحصول عليها.

إن ما يتضمنه أدب الرحلة الجزائري يحفظ كنوزا ثقافية تراثية، فلولاه لاندثرت وغابت عن عيون الأجيال اللاحقة، فكان ذلك النقص المسجل في دراسات هذا الموروث هي أسباب حفزتني لاختيار هذا الموضوع الذي كان بعنوان: «**الموروث الثقافي في أدب الرحلة الجزائري**» متخذة نماذج من رحلات داخلية باتجاه قرى ومدن جزائرية، وخارجية باتجاه المغرب العربي، أما الرحلات الداخلية فقد اعتمدنا على رحلة أبو القاسم سعد الله إلى كلّ من سوف وخنقة سيدي ناجي، هذا بالنسبة للرّحلات التّي كانت بعد الاستقلال، أمّا الرحلات التّي كانت خلال الفترة الاستعمارية، فوقفت على رحلات مالك بن نبي إلى كلّ من: آفلو، من العاصمة إلى تبسة، من عنابة إلى تبسة، وكذلك رحلات توفيق المدني إلى: الجزائر العاصمة، بوسعادة، بعض الجهات الجزائرية «قسنطينة، بسسكرة، مسيلة»، أمّا رحلته الرابعة فكانت باتجاه الغرب الجزائري، وفي هذه الرحلة وقفت على رحلته إلى تلمسان فقط، كون الرحلات الأخرى قصيرة وجدّ مختصرة لا تتجاوز بضعة أسطر فقط.

أمّا الرحلات الخارجية فاقتصرت على رحلة أبو القاسم سعد الله إلى المغرب الأقصى، وبما أن أبا القاسم سعد الله في رحلته إلى سوف شد الرحال إلى تونس – مسقط رأسه – أدرجت ذلك القسم في الرحلات التي كانت باتجاه المغرب العربي، وإذا كانت الرحلات الداخلية عددها أكبر من الرحلات الخارجية فهذا راجع إلى أنّ الرحلة إلى المغرب كانت طويلة، والمادة التي حوتها خدمت الموضوع، في حين كانت الرحلات الداخلية قصيرة، فمعظمها منشورة في الجرائد على شكل حلقات.

ولقد حاولنا من خلال هذه الدّراسة الإجابة على الإشكاليات التالية:

- هل استطاع الرحالة أن يحفظ ويؤرخ لتراث الأمّة التّي قصدها؟

- ما هي أهمّ الموروثات الثقافية التّي أبرزها رحالونا خلال القرن العشرين من خلال رحلاتهم؟ وما هي العناصر الثابتة والمتغيرة من هذا الموروث؟ خاصة وأننا وقفنا على رحلات الفترة الاستعمارية، ورحلات بعد الاستقلال.

- ما نوع التراث الذي قاوم الزّمن وظلَّ متداولاً أكثر من غيره في المجتمع؟

وللإجابة على هذه الإشكاليات وغيرها فرضت علينا الدراسة خطة اشتملت على مقدمة ومدخل وفصلين، وخاتمة تضمنت أهمّ النتائج التّي تمَّ التوصل إليها، تلاها ثبت للمصادر والمراجع وملحق. وضحنا في المدخل مفهوم بعض المصطلحات، كمفهوم التراث والثقافة، والعلاقة الموجودة بينهما، كما حدّدنا مفهوم الموروث الثقافي، والذي ينحصر في ثلاثة أنواع: موروث فكري «ذهني»، وموروث اجتماعي، وموروث مادي، وفي نهاية المدخل أبرزنا أهمية وفاعلية هذه الموروثات، لأن هذا التراث مهما طالت مدّته إلاّ أن معينه لا ينضبّ ومفعوله سيبقى خالدًا في الذاكرة الشعبية.

أمّا الفصل الأوّل فقد تطرقنا فيه إلى تحديد بعض المفاهيم المتعلقة بالرحلة العربية وأدب الرحلات، إذ حدّدنا مفهوم الرحلة، والدوافع التي أدت بالرحالة إلى القيام بهذا النشاط، كما عدّدنا أنواع الرحلة العربية، والتّي اختلف الدّارسون في تحديد أنواعها، فكيفما كانت الدوافع كانت الأنواع، كما بينا الدواعي التي تجعل الرحالة يدون رحلته وينقلها للقارئ، وهذه الدواعي قد تكون ذاتية متعلقة بالرحالة نفسه، كما قد تكون بطلب من طرف الحكام إلى غير ذلك.

أمّا المبحث الثاني فكان خاصا بأدب الرحلة، إذ ضبطنا مفهوم هذا الفن النثري، وبينا العلاقة الموجودة بينه وبين كل من الجغرافيا الوصفية والأدب الجغرافي.

وإذا كان أدب الرحلة فنّا نثريا يعنى بوصف رحلة قام بها الرحالة في الواقع إلاَّ أنَّ هناك أقسام أخرى لأدب الرحلة أشرنا إليها في هذا المبحث وهي الرحلة الشعرية في مقابل الرحلة النثرية، والرحلة الواقعية في مقابل الرحلة الخيالية، ثم تتبعنا بعد ذلك مسارأدب الرحلة عند العرب منذ القرن الثالث الهجري على يد أبي عباس أحمد بن يعقوب المعروف باسم اليعقوبي حتى القرن الثامن مع ابن بطوطة وابن خلدون... كمرحلة أولى من مسار هذا الجنس الأدبي، لتتقلص بعد ذلك الرحلة وتتراجع خلال القرنين التاسع والعاشر، وتتوقف تقريبًا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، لتعود الرحلات بعد ذلك إلى البزوغ من جديد مع نهاية القرن الثامن عشر حتى زماننا، مشكلة بذلك مرحلة ثانية وأخيرة من مراحل أدب الرحلة.

أمّا العنصر الثالث من هذا المبحث فخصصناه لقيمة أدب الرحلة والتّي لا تخرج عن قيمتين أساسيتين هما: القيمة العلمية والتي تبرز من خلال ما تحمله من فائدة كبيرة لجميع الاختصاصات، أمّا القيمة الأدبية فتتضح في تنوع أسلوبه من سرد قصصي ووصف وحوار،... كما أشرنا في هذا المبحث وبإيجاز إلى الموروث الثقافي في أدب الرحلة، فمؤلفات الرحالة كثيرًا ما تضمنت عناصر من الموروث الثقافي، لأن هؤلاء وصفوا تلك البلدان التي زاروها، مركزين على عادات أهلها وتقاليدهم، واصفين لغتهم وانطباعاتهم، مسجّلين أساليب عيشهم وأشكال العلاقات بينهم، دون الاعتماد على مراجع

تعرفهم بثقافة تلك المناطق، وإنّما كان المصدر الأوّل والأساسي لذلك هو الاحتكاك المباشر بالمحيط والنّاس.

أمّا الفصل الثاني وهو الفصل التطبيقي فقد كان عنوانه الموروث الثقافي في أدب الرحلة الجزائري خلال القرن العشرين، وكان التطبيق على نماذج من رحلات جزائرية، وقد شمل الفصل مبحثين، أوّلهما تناولنا فيه الموروث الثقافي الجزائري، ذلك أن الرحالة وهو يجول في مختلف المدن والقرى الجزائرية يسجل ويدون مختلف موروثاتهم من عادات وتقاليد ومعالم أثرية،... وهذه الموروثات التّي نقلها الرحالة الجزائري منها ما كانت عن طريق الملاحظة، ومنها ما سمعها من أهل تلك المنطقة، وقد وقفت في هذا المبحث على رحلات جزائرية قام بها رحالون خلال الفترة الاستعمارية، وبعد الاستقلال، وكل هذا حرصًا على إثبات أن الجزائري لا يزال متمسكا بموروثه وقت الاستعمار وبعد الاستقلال، وحتى اليوم، في حين كان المبحث الثاني حول الموروث الثقافي المغاربي في أدب الرحلة الجزائري، وقد وقفنا في هذا المبحث على رحلتين - كما سبق وأشرنا – استطعنا من خلالهما معرفة مختلف تراث المغاربة خاصة الموروث الفكري الذي تحتضنه مختلف مكتباته، وهو تراث غني يقصده الدّارسون من كلّ فجّ.

وانتهى البحث بخاتمة شملت أهم النتائج التّي تمَّ التوصل إليها، مع بعض الاقتراحات التّي قد تسهم إسهامًا و لو متواضعا في مجال الدراسات الأدبية التطبيقية لأدب الرحلة، والتي لا تزال مكتبتنا الجزائرية والعربية بحاجة إليها.

وبما أن كلّ دراسة أو بحث علمي يتطلب منهجا يتناسب وطبيعة المشكلة المراد دراستها، فقد اتبعنا في دراستنا هذه المنهج التاريخي والمنهج التحليلي،اعتمدنا المنهج التاريخي من خلال إتباع التسلسل الزمني للرحلات، في حين اعتمدنا على المنهج الوصفي التحليلي من خلال تحليلنا لمختلف الموروثات التي وقف عندها رحالونا، سواء كانت نحو مدن وقرى جزائرية، أو كانت نحو المغرب العربي، ونخصّ بالذكر تونس والمغرب بصفة خاصة، إذ حاولت الوقوف على مختلف الميزات الثقافية لدى كل من المجتمع الجزائري والمغاربي، وأنشطتهم وعاداتهم وتقليدهم... وتحليلها وبيان قيمتها.

وما كان لعملنا هذا أن ينجز، ويخرج إلى الوجود بعد أن كان مجرّد فكرة متخمرة في الذهن إلاّ من خلال اعتمادنا على مجموعة من المصادر والمراجع، والتي كانت عونًا لنا في إتمامه وإخراجه بهذه الصورة، نذكر أهمّها:

- تجارب في الأدب والرحلة لأبي القاسم سعد الله.
- مذكرات شاهد القرن لمالك بن نبي.
- حياة كفاح لتوفيق المدني.
- اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة لعمر بن قينة.
- الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري لسميرة أنساعد.
- الرحلات لشوقي ضيف.

- أدب الرحلة في التراث العربي لفؤاد قنديل،...

إلى جانب اعتمادنا على بعض المقالات المنشورة في الجرائد «الشعب، البصائر» والمجلات «الشهاب» والتي أفادتنا كثيرًا في دراستنا.

وخلال انجازنا لهذا البحث واجهتنا بعض الصعوبات منها قلة الدّراسات التّي تناولت موضوع أدب الرحلة، ولا سيما أدب الرحلة الجزائري، هذا إلى جانب صعوبة حصولنا على بعض المقالات، لأنّ الحصول عليها اقتضى منّا الرجوع إلى الأرشيف خاصة جريدة الشعب، لأنّ العديد من المقالات منشورة في التسعينيات.

وفي الأخير، لا يسعني إلاّ أن أتوجَّه إلى المولى عزَّ وجلَّ بالدّعاء أن أكون قد وفقت فيما قدمت في هذا البحث، كما أتقدَّم بالشكر إلى كل من مد لي يد المساعدة من قريب أو من بعيد ولم يبخل علي بمعلوماته، وأخصُّ بالذكر الأستاذ المشرف لما له فضل التوجيه والإشراف ومتابعته لهذا البحث خطوة خطوة، فلولا ملاحظاته لما ظهر البحث في ثوبه هذا، والله الموفّق.

مدخـــل

مفهوم التراث :

أ- لغة

ب-اصطلاحا

- **مفهوم الثقافة**
- **العلاقة بين التراث والثقافة**
- **مفهوم الموروث الثقافي**
- **عناصر الموروث الثقافي**

أ- الموروث الثقافي الفكري

ب-الموروث الثقافي الاجتماعي

ت-الموروث الثقافي المادي والفنون الشعبية

- **أهمية وفاعلية الموروث الثقافي.**

مدخل :

إن لفظة تراث تحمل في طياتها العديد من المعاني والدلالات، مما جعلها موضع اهتمام الكثير من الباحثين والدارسين. فالدراسات التي اهتمت بالتراث شكلت مساحة واسعة خاصة في العصر الحديث، نظرا لأهميته ودوره في حياة الأمم. فما المقصود بالتراث؟ وما هي أهم عناصره؟ وما مدى أهمية وفاعليته في حياة الشعوب؟.

مفهوم التراث :

للتراث مفهومان :مفهوم لغوي ومفهوم اصطلاحي.

أ)- التراث لغة :

ورد في العديد من المعاجم اللغوية التعريف اللغوي للتراث، فقد ورد في لسان العرب أن التراث مصدر من الفعل (ورث) الذي« يدل على المال الذي يورثه الأب لأبنائه »[1] أي أنه مرتبط ب « ما يخلفه الرجل لورثته » [2].

وقد ورد في المعاجم العربية القديمة خاصة لسان العرب لابن منظور وكتاب العين للخليل ابن أحمد الفراهيدي أن لفظ التراث مرادف لكل من " الإرث " و" الورث " و" الميراث".

وإذا ارتبط الورث والميراث بالمال، فإن لفظ " الإرث "مرتبط بالحسب « قال ابن الأعرابي: الأرث في الحسب، والورث في المال » وأصل التاء في لفظ "التراث "وواو فنقول أن الأصل الصرفي في لفظ تراث هو "وارث "ثم أبدلت الواو لثقل الضمة على التاء، يقول ابن منظور :« والتاء فيه بدل من الواو » [3].

أما في القرآن الكريم فقد ورد لفظ " التراث " مرة واحدة في قوله تعالى: « كلا بل لا تكرمون اليتيم (17) ولا تحظون على طعام المسكين (18) وتأكلون التراث أكلا لما (19) وتحبون المال حبا جما (20) »[4]. فلفظ التراث ورد في القرآن الكريم بالمعنى نفسه الذي دلت عليه المعاجم العربية القديمة وهو " المال ". بمعنى أنه لم يرد في كلمة " تراث " معنى الموروث أو التراث الثقافي المتعارف عليه حاليا.

ب/ التراث اصطلاحا :

إذا كان لفظ تراث في المعنى العربي القديم – والذي أجمعت عليه المعاجم العربية القديمة – قد ارتبط بما يخلفه الأب لأبنائه بعد رحيله مما يملكه فإنه قد اتخذ معنى آخر في الخطاب المعاصر.

---

1 - ابن منظور، لسان العرب، تح : عبد الله علي الكبير وآخرون، مج 06، ج 53، دار المعارف، د ط، القاهرة، دت، ص 4809.

2 - المصدر نفسه، مج6، ج53، الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، مج6، ج 53، الصفحة نفسها.

4 - سورة الفجر. الآيات: 17. 18. 19. 20.

ولمعرفة مفهوم الموروث الثقافي نحاول أن نعرض بعض مفاهيم الموروث وسبب اختيارنا لفظ " موروث " بدل " تراث " لنصل من خلالها إلى مفهوم شامل يدل على المعنى الذي نسعى إليه بحثنا هذا. حيث أن الدارسين والباحثين اختلفوا في تعريفه، كل حسب وجهته ومنهجه. فمحمد الجوهري يعرفه بأنه « المخزون الثقافي المتوارث عبر الأجيال، وأنه يمثل الأرضية المؤثرة في تصورات الناس وسلوكهم. ومن ثم يكون حاملا للقيم وتجارب الشعوب » [1].

إن التراث من منظور محمد الجوهري هو ما خلفه السلف للخلف، فلازم مسيرة حياتهم وأثر فيهم. وهو الكفيل بحفظ هويتهم كونه يمثل الخلفية والأرضية الثقافية الصلبة لهذه الأمة ومتنفسها.

ولما كان التراث هو ما نرثه من أجدادنا فمعنى هذا أنه يمثل الماضي، ويرتبط به، ولكن أي ماض نقصده ؟. يجيب محمد الجابري فيقول : التراث « ما جاءنا من الماضي البعيد والقريب أيضا » [2]. يجسده الإطار « المرجعي التاريخي والابستمولوجي في عصر التدوين (في القرنين الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقفت تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد). أي مع انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة »[3].

وإذا ارتبط التراث بالماضي لا يعني أنه يمثل الماضي فقط دون الحاضر، وإنما هو كذلك الحاضر بل والمستقبل، لأنه يمثل جذور الأمة الضاربة في أعماقها وضميرها الحي، كون الأمة هي بمثابة الشجرة التي لا تقوى ولا تنمو إلا بصلاح جذورها، فكذلك الأمة لا تتقدم ولا تخطو خطوات نحو الأمام إلا بالرجوع أولا إلى تراثها ومحاولة إحيائه والمحافظة عليه. أما سعيد يقطين فيوسع مجال التراث ويربطه ب « كل ما خلفه لنا العرب والمسلمون من جهة، ويتحدد زمنيا بكل ما خلفوه لنا قبل النهضة من جهة ثانية » [4]. فيكون التراث بذلك كل ما أنتجه أسلافنا وخلفوه لنا من فكر أو عمل، ماديا كان أو معنويا. وهذا التراث بقدر ما تهب عليه رياح الحداثة فإن معينه سيبقى جاريا لا ينضب، وبذلك تكون أهم سمة تميز هذا التراث هوالامتداد و الاستمرارية أي أنه متداول بين أفراد المجتمع الواحد، وعناصره منتقلة من جيل إلى جيل، فلا يكاد يفنى جيل إلا ويستلمه جيل آخر... وهكذا. لأن ثقافة المجتمع و« إن تغيرت عبر الزمن إلا أنها تتصف – رغم ذلك – بالاستمرارية، إذ لابد في النهاية من أن يوجد نمط معين من الحياة يهتدي به الناس في مزاولة حياتهم اليومية سواء

---

1 - محمد الجو هري، حسن الخولي، فاتن أحمد علي وآخرون، التراث الشعبي في عالم متغير: دراسات في إعادة إنتاج التراث اعين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 1، القاهرة، 2007، ص 11.

2 - محمد الجابري، التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 1999، ص 45.

3 - المرجع نفسه، ص 30.

4 - سعيد يقطين، الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء (المغرب، بيروت)، 1997، ص 47.

كانت بسيطة أو معقدة »[1].

وإلى جانب سمة الاستمرارية يتسم التراث كذلك بالقدم والثبات. بمعنى أن التراث متصل بماضي أجدادنا من جهة، وعناصره الأساسية ثابتة، وإن طرأت بعض التغيرات على بعض عناصره تماشيا مع روح العصر وتطورالحياة .

وقد تعمدنا تحديد مصطلح التراث بدل مصطلح الموروث، لأن التراث عام وكلي من جهة، وثابت – نسبيا – من جهة أخرى « أما إذا أضفنا إلى ذلك ما هو متحول ومتغير، نتيجة تغير معطيات الوقائع التاريخية فإننا سنكون إزاء الموروث. فالموروث أشمل من التراث لأنه يشتمل على كل ما أنجزه الأسلاف، وكل ما فكروا به، منه ما بقي، وما زال يمتلك مفاعيل مؤثرة فينا – وهو التراث – ومنه ما أدى دورا في مرحلة من المراحل ثم تم تجاوزه بعد ذلك »[2]. ولأن الرحالة ينقل لنا دائما ما شاهده ووقع عليه بصره من موروثات، سواء تلك التي ما زال المجتمع يقدسها ويعمل بها، أو التي هجرها ففقدت وظيفتها فكان استخدامنا مصطلح الموروث بدل التراث أشمل و أدق.

يعد التراث أمانة عامة عظيمة لابد على الطبقة المثقفة – بالدرجة الأولى – وعامة الناس من جهة أخرى المحافظة عليه وصيانته،غير أنه ورغم قيمته وأهميته لازالت النظرة إليه غير موحدة، فهناك من يعلي من شأنه وهناك من يهون من قيمته، و هناك من لا يرفضه رفضا تاما، كما لا يقدسه و يضخم من شأنه. ونتج عن اختلاف هذه الآراء أن صار التراث« ساحة للصراع الدائر بين قوى التغيير (باسم الحداثة) والقوى المضادة للتغيير (باسم الدفاع عن الموروث) » [3].

1 الرأي المعارض للتراث :

يمثل هذا الرأي أنصار الحداثة الذين يمجدون كل ما هو جديد ومستورد من الغرب، وفي مقابل ذلك يرفضون تراثهم، لأن التراث من منظورهم يمثل الماضي السحيق الذي ينتج عنه التخلف والانحطاط، بل إنه يقف كحاجز في وجه التقدم والحضارة ومن ثم لابد من الانفصال والقطيعة معه للخروج من التخلف.

إن أصحاب هذا الاتجاه يرفضون التراث رفضا كليا من منطلق « أن المثل الأعلى يوجد في الآخر. الغرب هنا، لا في المضي، وأن التراث بوصفه ينتمي إلى زمن مضى لا يمكن أن يستمر في

---

1 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1989، ص 140.

2 - محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، «دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر "الشرق / الغرب، التراث/ الهوية، الممكن / الواقع : دراسة، اتحاد الكتاب العرب، د ط، 1997، ص 56.

3 - محمد الجوهري وآخرون، التراث الشعبي في عالم متغير، ص 11.

الحاضر »[1]. لأن ما مضى فات ولن يعود، ومن ثم فلا بد من ترك التراث جانبا وحبسه « في ماضيه وبتر أي صلة بالحاضر الذي يختلف في الزمن والنشأة »[2] لأنه لا يساير زماننا ، وليس له القدرة على مواكبة تطور العصر. لأن تحقيق التقدم الحضاري يتطلب انتهاج نظرة جديدة تسعى للتغيير، و لا يقف عند حدود الماضي.

2- الرأي المؤيد للتراث.

يمثل هذا الرأي السلفي الذي يهتم بالتراث اهتماما بالغا، كون هذا التراث عند هؤلاء لا يمثل الماضي فقط، كما « لا يعني عندهم مجرد ثقافة أنتجت في ماض، فلزمت حدود هذا الماضي، بل إن هذا التراث يطلب ليستثمر »[3] في صالح الأمة، فهو خزان الماضي ووعاؤه، ثم إن هذا التراث إذا حاولنا الغوص في كنهه وخباياه فإننا سنكتشف كنوزا قيمة تنير للأمة طريق التقدم إذا أحسن الإنسان استغلاله واستثماره.

3- التيار الجدلي :

حاول هذا التيار التوفيق بين التيارين السابقين، بحيث لا يرفض التراث رفضا كليا، ولا يمجده ويقدسه، وإنما يقف موقف الوسط. فلا ثقافة الآخر العبقرية تحقق النهضة، ولا الغوص في أعماق الماضي والانعزال عن الحاضر يحقق هو الآخر النهضة، وإنما النهضة تكمن في الربط بين الماضي والحاضر، فيصبح بذلك التراث ليس « جزءا من الماضي (......) بل يصبح الماضي نفسه جزءا من الحاضر »[4]. ولعل رأي هذا التيار قد أصاب في تقديره إلى حد كبير، وخير دليل على ذلك هو ما يشهده تطور الأمم اليوم. فكل أمة أرادت النهوض إلا وكانت أول خطوة تقبل عليها هي محاولة إحياء تراثها، لأن الانطلاق لا يكون من لاشيء وإنما يكون بالرجوع إلى أعماق الماضي وربطه بالحاضر.

ورغم اختلاف الدارسين في نظرتهم إلى التراث، كل حسب اتجاهه ومعتقده، فإنه- في نظرنا - يبقى أمرا ضروريا في حياة كل أمة لأنه متنفسها يعكس وجه ماضيها،وتاريخها جدير بالاعتزاز والتقدير خاصة ما يتعلق بجوانبه المضيئة الفاعلة في حياة الأمة و هي كثيرة. [5]

---

1 - محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة : دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط، دمشق، 2002، ص 23.

2 - بوجمعة الوالي، التراث العربي : إشكالية الاستحضار والتوظيف، معارف:،مجلة ثقافية علمية فكرية محكمة القسم الأول،المركز الجامعي بالبويرة (الجزائر)، ع 3، 28، 29، 30 أفريل 2007، ص 46.

3 - علي أومليل، في التراث والتجاور، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء (بيروت، المغرب)، 1990، ص 39.

4 - محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، ص 57.

5- ينظر: جمال الدين الخضور، زمن النص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دط، دمشق،1995 ،ص15.

مفهوم الثقافة :

لم تشر المعاجم العربية القديمة إلى مفهوم "الثقافة " و لم تحددها تحديدا معينا، فابن منظور يقول في مادة (ث ق ف) : « يقال ثقفت الشيء وهو سرعة التعلم »[1]. فالثقافة في المعاجم العربية القديمة تعني الذكاء والفطنة والحذق أي سرعة البديهة، أما في المعاجم الحديثة فهذه الكلمة لم تعد محصورة في الذكاء والفطنة وإنما تجاوزت هذا المدلول إلى مدلول أوسع وأرحب، إذ تضم ميادين عدة فمجدي وهبة مثلا يشير إلى أربعة معاني للثقافة نلخصها في النقاط التالية :

- الثقافة هي رياض الملكات البشرية و التي تتجسد في مختلف الإنجاز.
- إنها ترقية للعقل والأخلاق وتنمية الذوق السليم في مختلف الفنون والأداب الجميلة.
- تعد إحدى مراحل التقدم في حضارة ما.
- إنها من السمات المميزة لإحدى مراحل التقدم في حضارة من الحضارات [2].

من خلال هذه التعريفات المتعددة يتبين أن الثقافة لا تقوم حول تعريف أو مدلول واحد معين وإنما تشتمل على عدة معاني، فكل دارس يستخدم هذا اللفظ حسب مفهومه، فهناك من يحصرها (الثقافة) في جانب التقدم الحضاري بل ويجعلها مرادفة للحضارة، أي تجاوز مرحلة الحياة البدائية. في حين هناك من يربطها بالجانب الفكري أي ثمرة ما أنتجه الفكر. بمعنى أن الثقافة« مركب من عناصر عديدة مختلفة، تمتص القوانين والأعراف الاجتماعية، وأشكال التفكير والسلوك والعادات، لأنها حياة الأمة » [3] ووعاؤها الذي تختزن فيه كل خصوصياتها أما سليم جيهان فيقدم هو الآخر تعريفات للثقافة ابتداء من المعنى التقليدي وصولا إلى المعنى المعاصر، وهذه التعريفات هي :

- إن الثقافة بالمعنى التقليدي تعني النتاج الأدبي والفكري والفني، أما بالمعنى الأنتروبولوجي الموسع فتعني أنماط السلوك المادية والمعنوية السائدة في مجتمع من المجتمعات والتي تميزه من سواه. في حين مفهوم الثقافة اليوم قد اتسع معناها خاصة في العقود الأخيرة، إذ أصبحت تعني جملة النشاطات والمشروعات والقيم المشتركة التي تكون أساس الرغبة في الحياة المشتركة لدى أمة من الأمم، والتي ينبثق منها تراث مشترك من الصلات المادية والروحية يغتني عبر الزمان ويغدو في الذاكرة الفردية والجماعية إرثا ثقافيا بالمعنى الواسع لهذه الكلمة

---

1 - ابن منظور، لسان العرب، مج 1، ج 6، ص 492.

2 - ينظر: مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط 2، بيروت، 1994 – 1984، ص 123.

3 - عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر: التفاعلات والنتائج، أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، عمان، 2000، ص11.

هو الذي تبنى على أساسه مشاعر الانتماء والتضامن والمصير الواحد [1].

إن سليم جيهان يقدم من خلال هذا التعريف عدة مفاهيم للثقافة حسب الزمن والتخصص. فهو يقف عند المفهوم القديم للثقافة والذي ارتبط بميدان الفكر والإبداع، ثم يقدم مفهوم الأنتروبولوجيين، ثم مفهوم الثقافة حسب ما يراه علماء اليوم والذي لا ينأى عن مفهوم الأنتربولوجيين. وهذا المفهوم الأخير هو الذي نقصده في دراستنا هذه، أي ما يرتبط بحياة الإنسان نفكر فيه، ونمارسه، ونملكه، وهو تعريف يتوافق مع تعريف إدوارد تايلور في القرن التاسع عشر، إذ يقول : الثقافة « هي كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع »[2] .إنه تعريف يركز فيه تايلور كما يبدو على عناصر الثقافة المادية والمعنوية فأما العناصر المادية فتتجلى في الفنون أما العناصر المعنوية فهي : المعتقدات، العرف، العادات،.... وهذه العناصر لا تعمل متفرقة وإنما تشكل « وحدة مترابطة ومتكاملة. فالثقافة لا تتكون من وحدات جزئية متفرقة من الفكر والإنتاج الإنساني، وإنما تمثل وحدة مترابطة ومتماسكة أساسا، فالأشياء أو المكونات المادية كالمسكن والمأكل والملبس على سبيل المثال ترتبط ارتباطا وثيقا بالعناصر غير المادية، مثل المعتقدات والتقاليد والأخلاق (.....) الأمر الذي يجعل من أسلوب الحياة لشعب معين أو ثقافته وحدة متماسكة ومترابطة مما يضمن لها الثبات والاستقرار من جيل لآخر » [3] .

العلاقة بين التراث والثقافة :

وبعد تحديدنا لمفهوم كل من مصطلحي " التراث " و"الثقافة" سنوضح العلاقة بين التراث والثقافة قبل أن نحدد مفهوم التراث الثقافي.

إن العديد من الدارسين لا يفرقون بين التراث والثقافة، ثم إن تعريف علماء الإثنولوجيا والفولكوريين الأروبيين للتراث قريب من تعريفهم للثقافة.

وهناك من الدارسين العرب من لا يفرق بين التراث والثقافة نذكر منهم فوزي العنتيل الذي يعرف التراث بقوله « هو الثقافة أو العناصر الثقافية التي تلقاها جيل عن جيل، أو التي انتقلت من جيل إلى جيل آخر »[4]، فيكون التراث بذلك عناصر ثقافية متناقلة من الأجداد إلى الأحفاد، وبعبارة أخرى التراث « شكل ثقافي يتميز بسمة الانتقال الاجتماعي لا سيما وأنه يجمع مختلف الجوانب أو

---

1 - ينظر : سليم جيهان، عبد الله الدائم.. وآخرون، الثقافة العربية : أسئلة التطور والمستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2003، ص 279.

2- E . TAYLOR, Primitive culture, London , John Murray , 1920, P107.

3- حسين فهيم، قصة الأنثربولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان ، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير1986م، ص107.

4 - فوزي العنتيل، الفلكلور: ما هو ؟ دراسات في التراث الشعبي، دار المعارف، د ط، مصر، 1965، ص77.

الموارد الثقافية سواء الفكرية منها أو المادية والتي يتوارثها الناس عبر الأجيال، وبذلك تكتسب صفة البقاء والاستمرار» [1] أي أن هذا الترادف يعبر عن استمرارية ثقافية في المجتمع.

مفهوم الموروث الثقافي : Cultural héritage

إن تحديد مفهوم " التراث " و" الثقافة " يسهل علينا ضبط مصطلح الموروث الثقافي فنقول أن" الموروث الثقافي" هو حصيلة خبرات أسلافنا الفكرية والاجتماعية والمادية، أي أنه « الموروث الثقافي والاجتماعي والمادي، المكتوب والشفوي، الرسمي والشعبي، واللغوي وغير اللغوي، الذي وصل إلينا من الماضي البعيد والقريب » [(2)]، موجود في ذاكرتنا، يعيش معنا، وهو يتجسد في أشكال مختلفة خلال حياتنا اليومية- شئنا بذلك أم أبينا- « في تصرفاتنا وتعبيرنا وطرائق تفكيرنا، ومهما حاولنا القطيعة معه، أو إعلان موته نظريا أو شعوريا، تظل خطاطاته وأنساقه وأنماطه العليا مرشحة في الوجدان ومتمركزة في المخيلة » [(3)]حتى وإن طرأ عليه تغيير إلا أن هذا التغيير ليس جذريا وإنما هو نسبي نتيجة ظروف مفروضة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن بعض الموروثات حتى وإن هجرت فإنها ستحفظ في المتاحف كونها من تراث أجدادنا، وأنها أدت وظيفة في زمن ما.

فالموروث الثقافي إذن لا نعني به تلك الرواسب والمخلفات الثقافية لماض سحيق، فقدت وظيفتها من دون أن تكتسب وظيفة أخرى. لأن هذه النظرة الساذجة للموروث الثقافي تعمل على بتر التاريخ وتسلب حقه في التعبير عن الحاضر، والتأثير فيه، والتأثر به، وتجعله شيئا من مخلفات الماضي السحيق [(4)]، وإنما آثارها تسكن دائما وجدان أفراد المجتمع. فيكون لعناصر الموروث الثقافي-من منظور الأنثربولوجيين- دائما وظيفة تؤديها« بطريقة أو بأخرى حتى ولو اختلفت عن الوظيفة الأصلية،و اعتبروا أن المخلفات والرواسب عناصر ثقافية موروثة من أوضاع أقدم ثقافيا وأن لها تأثيرها في أرقى الحضارات، كما اعتبروا أن المعتقدات والعادات مخلفات لماض قديم وقد اكتسب وجودها لا عن طريق المعرفة التجريبية المؤيدة ولا بالحقائق المؤيدة ولا بالقانون الوضعي وإنما بحكم العادة وعلى أساس أنها جزء من التراث » [(5)].

إن الموروث الثقافي إنما يعني تلك الأشكال والعناصر الثقافية المادية والفكرية والاجتماعية، التي كانت سائدة في المجتمع في وقت ما، ثم طرأ على هذا المجتمع تغير، إذ انتقل من أوضاع إلى

---

1 - سمية فالق، إشكالية المصطلح في التراث الشعبي، معارف: مجلة علمية فكرية محكمة، القسم الثاني، المركز الجامعي بالبويرة، الجزائر، ع 4 أفريل 2008، ص56.

2 - محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة: دراسة ،ص21.

3 - سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، من أجل وعي جديد بالتراث، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة،2006، ص226.

4 - ينظر : أحمد مرسي،مقدمة في الفلكلور، دار الثقافة للطباعة والنشر، دط، القاهرة،1975 ، ص45،ص46.

5 - فاروق أحمد مصطفى، الأنثربولوجيا ودراسة التراث الشعبي: دراسة ميدانية، دار المعرفة الجامعية، د ط، 2008، ص 229.

أوضاع أكثر حداثة، ولكنها (الأشكال الثقافية) لا تزال مستمرة في هذا المجتمع، متداولة بين أفراده، يحافظ عليها ويتمسك بها، وهذه الاستمرارية لعناصر الموروث الثقافي بين الأجيال « تحمل معها من التواصل الحضاري عصارات فكر أجيال متعاقبة »[1] تربط السابق باللاحق.

عناصر الموروث الثقافي :

إن الموروث الثقافي غني بضروبه وعناصره، إذ يحوي مادة خصبة وثرية فإذا أخذنا بالتعريف القائل بان التراث هو الموروث الثقافي والاجتماعي والمادي فإنه يمكننا أن نحصر الموروث الثقافي في ثلاثة عناصر:

- الموروث الفكري
- الموروث الاجتماعي.
- الموروث المادي والفنون الشعبية.

ويمكننا أن نجعله في عنصرين : الموروث المادي والموروث المعنوي، وبعبارة أخرى « التراث الثقافي وكما هو معروف لدى الباحثين، والمختصين يحتوي على جانبين: أولهما الملموس المادي ما أنتجه السابقون من مبان، ومدن، وأدوات وملابس وغيرها. وثانيهما التراث الغير الملموس من معتقدات، وعادات وتقاليد وطقوس، ولغات وغيرها»[2] فيكون مجاله بذلك أوسع وميدانه أرحب، إذ« يتسع ليشمل كل الموروث المكتوب والمحكي، وكل الآثار التي بقيت من عمران وعادات وتقاليد. ولها صلة وثيقة بالحقب الخالية»[3] وهذا الشمول والاتساع الذي يتسم به هذا الموروث لا يعني أن العناصر منفصلة عن بعضها البعض، وإنما هي« كل مترابط ومتصل على مر الزمان في المجتمع الواحد وينتقل من جيل إلى جيل عن طريق التعلم المقصود وغير المقصود، ويتراكم ذلك التراث بمرور الزمن ويحافظ كل جيل على التراث الثقافي الموروث من آبائهم، فلا يحطمون المنازل، ويهدمون المدن ويحرقون الكتب ويخربون الحقول والمصانع »[4] وإنما يحاولون دائما حفظه وصيانته من الضياع والاندثار.

إن الموروث الثقافي المادي يتوحد بالموروث الثقافي المعنوي، فهما غير منفصلان، لأن الموروث الثقافي جملة من العناصر المتداخلة فيما بينها، فهو بذلك لا «يشكل مجموعة من العناصر المتباعدة، أو الجزئيات المتفرقة التي تتكون وتعمل في فراغ، وإنما هناك موجهات معرفية أو

1 - فوزي العنتيل، الفلكلور: ما هو ؟ دراسات في التراث الشعبي، ص 23.

2 - مجموعة من المؤلفين، الموروث الشعبي وقضايا الوطن، مطبعة مزوار للنشر والتوزيع، د ط، الجزائر، الوادي، 2006، ص 3 المقدمة(بقلم عبد الحميد بورايو).

3 - سعيد يقطين، الكلام والخبر، ص 47.

4 - عاطف وصيفي، الأنثروبولوجيا الثقافية: مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية، دار النهضة العربية، د ط، بيروت، د ت، ص 95.

محددات فكرية تعمل متضافرة على تشكيل التراث وضمان استمراريته » [1] وهذه الموروثات هي:

1- **الموروث الفكري :** ويسمى كذلك بالموروث الثقافي. والموروث الفكري يرتبط بالنتاج الأدبي والفكري والعلمي الذي خلفه لنا علماؤنا ومفكرونا سالفا قبل عصر النهضة، بل إن مجدي وهبه قد حصر التراث عامة في« ما خلفه السلف من آثار علمية وفنية وأدبية » [2] تعد خير شاهد على النمو الفكري الذي عرفه أسلافنا وجسدوه في «تلك الأعداد الهائلة من الأبحاث والرسائل والكتب التي ألفوها » [3] فحفظها التاريخ سواء كانت منشورة أو كانت عبارة عن مخطوطات لازالت تنتظر النشر والتحقيق وهذه الكتب التي خلفها لنا علماؤنا سالفا هي من أمهات الكتب التي تعد « نفيسا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر وروحه » [4] وهي جزء من آثار الحضارة الإنسانية. والتراث الفكري المتمثل في تلك الآثار المكتوبة الموروثة لا يعني أنه نتاج الماضي فقط، لأنه ليس« هناك حدود معينة لتاريخ أي تراث كان، فكل ما خلفه مؤلف من انتاج فكري بعد حياته –طالت تلك الحياة، أو قصرت- يعد تراثا فكريا » [5] وإذا حاولنا الاطلاع على الإنتاج الفكري لعلمائنا في القرون السابقة وجدناه إنتاجا هائلا كما وكيفا. وهذا يشير إلى عظمة رجالها كونهم عاشوا في زمن الصفاء الذهني، فليس هناك ما يشغلهم سوى التفكير والتأليف « حيث كان العالم منهم أشبه بموسوعة تضم أكثر من تخصص في فروع العلم.... وكانوا يكتبون مؤلفاتهم بأسلوب تعليمي رائع » [6] وهذه الانجازات العلمية كانت تدفع بهم إلى قطع مسافات كبيرة جسدتها تلك « الرحلات العلمية الشاقة التي كانوا يقومون بها (....) حتى أن العالم منهم كان يقطع آلاف الأميال من أجل أن يلقى عالما أو يحقق مسألة علمية أو يطلع على كتاب أو يحصل على مخطوط نادر » [7] رغم الظروف الصعبة التي كانت تعترض طريقه من جوع وسوء الأحوال الطبيعية وغيرها من المتاعب العديدة.

وهذا الكم الهائل من التراث « موجود في المكتبات والمخازن والمساجد والدور الخاصة» [8]. [8]. ولكن للأسف ليس هناك إقبالا جادا لإحيائه وبعثه رغم أهميته. إنه تراث لا يزال بحاجة إلى علماء ودارسين يهتمون به تحقيقا ونشرا ودراسة، خاصة وأن العديد من هذه الكتب قد ضاعت، أو أنها تشتغل مكانا بين رفوف يكسوها الغبار، لأن هذا النوع من التراث على الرغم من مرور قرون

1 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 122.

2 - مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 93.

3 - أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في في تاريخ العلم والحضارة، دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1984، ص 36.

4 - مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 93.

5- عبد السلام هارون، التراث العربي، دار المعارف، د ط، القاهرة، دت، ص5.

6 - أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، ص 36.

7 - المرجع نفسه ص37.

8 - حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، د ط، القاهرة، د ت، ص 12.

وقرون عليه إلا أنه لا يزال يحمل في طياته فوائد عدة فالتراث « ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطواه النسيان ولا يزار إلا في المتاحف، ولا ينقب عنه إلا علماء الآثار بل هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية.مازال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتهم اليومية »[1]، إنه تراث يخرج عن إطار سياقه الزمني التاريخي ليدخل في حاضرنا ويصبح جزء من زماننا، لأنه تراث « غني بعوامل الديمومة والقدرة على الفعل وتذليل عقبات الحياة في الحاضر والمستقبل» [2] لأن التراث يحتوي على مجموعة تجارب وتصورات وتساؤلات طرحها الأسلاف في ظروف معينة، فبقيت إجاباتها حية مع مرور الزمن.

الموروث الاجتماعي: ويقصد به تلك السلوكيات والأفكار والمعتقدات التي مارسها أجدادنا وانتقلت إلينا، وهي تنحصر في ثلاث نقاط :

- المعتقدات.
- العادات والتقاليد الاجتماعية.
- الفنون الشعبية.

أ- **المعتقدات :** هي مجمل ما « يؤمن به الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي، وتتميز هذه المعتقدات بخصائص مميزة منها أنها ميدان أكثر من أي ميدان آخر من ميادين التراث الشعبي (....) ما يعرف بالأفكار أو المواقف الإنسانية العامة أو ما يعرف بالأفكار الأساسية كما أنها تهتم بالبحث عن تصورات الناس عن بعض الظواهر الطبيعية والنفسية »[3].

من خلال هذا التعريف يتبين لنا أن المعتقدات مرتبطة بأفكار الناس حول الكون وما وراء الطبيعة، فالمعتقدات ما هي إلا محاولة تفسير عقلية الإنسان للأمور الخفية.

ولقد حاول فاروق أحمد مصطفى إحصاء أهم الموضوعات المرتبطة بالمعتقدات الشعبية والتي تتمثل في « الأولياء والكائنات الحية فوق الطبيعة، والسحر، والطب الشعبي والأحلام، وحول الحيوان، وحول الجسم الإنساني، والأعداد والألوان والروح، والطهارة، والنظرة إلى العالم وغيرها » [4]. وهذه المعتقدات تعمل على إشباع رغبات المجتمع مما جعلها ذات أثر فعال « في

1 - حسن حنفي،التراث و التجديد، ص13.

2- علي لطرش، الخطاب النقدي الإجتماعي ...وموقفه من التراث الأدبي العربي: نماذج من أعلامه، بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه الدولة في النقد الأدبي الحديث، كلية الأدب واللغات، قسم اللغة العربية وأدبها، جامعة الجزائر، 2007-2008. ص 162.

3 - فاروق أحمد مصطفى، الأنثربولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص 20.

4 - المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

تكوين عقلية الأفراد والجماعة وانتقالها من جيل إلى جيل بما يحفظ لها الاستمرار » [1] والبقاء على مر العصور.

ب/ العادات والتقاليد الاجتماعية :

إن العادات والتقاليد الاجتماعية مرتبطة بسلوك الإنسان اليومي مع نفسه، وعلاقته بالآخر، وتكون مقدسة بالنسبة للمجتمع يخضع لها كل أفراده ويمارسونها بطريقة عفوية دون أن يجدوا لذلك مبررا أو سببا، إنهم يمارسونها « من غير أن يعلموا حقيقة الأسباب التاريخية التي دفعت إليها » [2].

والأمر الذي أكسبها قيمة هو ذلك « الامتثال الجماعي والقبول والمرافقة الاجتماعية (الجماعية) التي التي قد تصل في بعض الأحيان إلى الطاعة المطلقة وتتوقف العادات الاجتماعية على ظروف المجتمع، فهي تختلف بحسب المجتمعات وبحسب الأزمنة المطلقة »[3].

والامتثال الجماعي للعادات والتقاليد يدل على وحدة هذا المجتمع وارتباط أفراده، ليكونوا بمثابة عضوا واحدا. وتنحصر العادات والتقاليد كما حددها عبد الحميد بورايو في النقاط التالية :

1- دورة الحياة (الميلاد،الختان، الزواج، الوفاة،....).

2- الأعياد والمناسبات المرتبطة بدورة العام (الأعياد الدينية، الأعياد الوطنية، احتفالات المناسبات الزراعية....).

3-المعاملات الاجتماعية بين أفراد الجماعة (الاستقبال، التوديع، الضيافة، علاقة الصغير بالكبير، علاقة الغني بالفقير، علاقة الذكر بالأنثى، العلاقة بالغريب، آداب المائدة، فض المنازعات والتحكيم[4].

وهذا النوع من التراث هو تراث معنوي محفوظ في الذاكرة، متناقل من أذهان أجدادنا، إلى أذهان أحفادنا عن طريق الممارسة، وبما أنه كذلك (تراث معنوي) فإنه مهدد بالضياع والاندثار في أي وقت إن لم تعتن به الأمة وتصونه وتلقنه لأحفادها جيلا بعد جيل.

ج/ الموروثات الشفوية :

ترتبط هذه الفنون بما أنتجته الذاكرة الجماعية حين عبرت عن آلامها وهمومها في أشكال عدة من قصص وأمثال وحكايات، فكانت هذه الفنون بمثابة المخزون الثقافي المتواجد في أذهان الأجداد

---

1 - منال عبد المنعم، الاتصال الثقافي : دراسة أنثربولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف د ط الإسكندرية، د ت، ص 99.

2 - طلال حرب، أولية النص : نظرات في النقد والقصة والأسطورة والأدب الشعبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1999، ص 80.

3 - فاروق أحمد مصطفى، الأنثربولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص 78.

4 - ينظر: عبد الحميد بورايو، في الثقافة الشعبية الجزائرية: التاريخ والقضايا والتجليات، دار أسامة للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص38.

والملقن للأحفاد، ويقدم عبد الحميد بورايو قائمة للفنون الشعبية والموروثات الشفوية نلخصها في النقاط التالية:

1- قصص البطولة (قصص المقاومين والثوار، قصص الأولياء،....).
2- الأساطير.
3- الأغاني بأنواعها.
4- الأغاني الشعبية.

5-الأمثال والحكم والأقوال السائرة والألغاز والنداءات والنوادر[1] إلى جانب اللهجات التي تعد وعاء لنقل الموروثات من جهة، كما أنها تمثل هوية ذلك المجتمع وأصالته فهي « أحد أجزاء أو نظم الثقافة » [2] بها يتحدد الانتماء الإقليمي للإنسان فسكان المجتمع الواحد يتكلمون لغة واحدة وإن كان هناك تباين فإنه يكمن في اللهجة. ذلك أن اللهجة هي « الطريقة التي يتلفظ بها المرء بمفردات لغة وعباراتها، وطريقة إخراج الأصوات عند النطق بها، وهي طريقة تختلف باختلاف المناطق الجغرافية، حتى ضمن بلد واحد. فإن هناك أناسا يتكلمون لغة موحدة المفردات والتعابير والقواعد، يتلفظون بلغتهم المشتركة لهجات متباينة تباين انتماءاتهم الإقليمية » [3] فلهجة الفرد تحيل في كثير من الأحيان إلى الانتماء الجغرافي للإنسان، فهي تمثل تراثه الموروث عن أجداده،والذي لا يستطيع الانسلاخ عنه، لأن اللهجة أحد العناصر الأساسية للموروث. وليست فقط وسيلة لنقل عناصر الموروث الثقافي، أو وعاء تخزن بداخله الأمة تراثها. لأن تراثنا الثقافي إذا كان يتجسد في المعاملات والعادات والتقاليد والأفكار والسلوك.... فهو يتجسد كذلك في اللهجات.

3- الموروث الثقافي المادي والفنون الشعبية :

يقصد بالموروث الثقافي المادي « كل ما يصنعه الإنسان في حياته العامة، وكل ما ينتجه العمل البشري من أشياء ملموسة وكذلك كل ما يحصل عليه الناس عن طريق استخدام فنونهم » [4] وهي ذات طابع تقليدي. وعلى الرغم من حلول عناصر أكثر عصرنة منها إلا أنها تحظى باهتمام بالغ من قبل أفراد المجتمع، ومن ذلك نذكر مثلا الأكواخ والمغارات التي قد هجرها الإنسان وحلت محلها عناصر أخرى كالمساكن والقصور، إلا أن هذا لا يعني أنها قد فقدت وظيفتها، وإنما نجد الإنسان دائما يحن لهذه الأماكن، بل يجد فيها راحة نفسية.

---

1 - ينظر: عبد الحميد بورايو، في الثقافة الشعبية الجزائرية، ص 38-39.

2 - عاطف وصفي، الأنثربولوجيا الثقافية، ص 261.

3 - جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط 1، بيروت، 1979، ص 228 – 229.

4 - أحمد أبو يزيد، محاضرات في الأنثربولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، بيروت 1978، ص 47.

إن المقصود بالموروثات الثقافية المادية تلك« التقنيات والمهارات ووصفات انتقلت عبر الأجيال كبناء البيوت وصناعة الملابس وإعداد الطعام وفلاحة الأرض وصيد الأسماك وغيرها » [1] وهي تنقل لنا بذلك ثقافة عريقة تحمل في طياتها بعدا تراثيا أصيلا، كما أنها تمثل عصرها بشكل أو بآخر، وهذه الموروثات مردها إلى أفكار نابعة من عقول أجدادنا وأسلافنا، ولعل الدافع إلى هذا « هو تحسين الوضع المعيشي للإنسان وما يكفل له الرخاء والأمن والراحة والاستقرار... » [2] فالإنسان يميل دائما إلى البساطة سواء في مأكله أو مشربه أو مسكنه...

ولقد حاول علماء الأنثروبولوجيا تحديد العناصر الجزئية التي يندرج ضمنها هذا الموروث فحددوها في:

أ - الآلات الموسيقية: آلات النفخ، الآلات الوترية، آلات الإيقاع،...

ب - الألعاب الشعبية: الكرة، الفروسية، البارود،....

ج - فنون التشكيل الشعبي: الأشغال اليدوية المختلفة، الأزياء، التطوير، صناعة الحلي، النسيج، فن العمارة الشعبية، الرسوم الحجرية والرملية والجدارية،....

د - أدوات العمل الزراعي.

هـ- الأدوات المنزلية.

و - الحرف والصناعات الشعبية : صناعة الزرابي، صناعة الفخار، صناعة الحلفاء [3]،....

وإذا تأملنا هذه العناصر وجدناها موروثات ثقافية مادية ثابتة كالبيوت، وفن العمارة وتقابلها موروثات ثقافية مادية متحركة كالحرف والصناعات الشعبية والأشغال اليدوية،... ونشير إلى أنه غالبا ما يرتبط الموروث الثقافي المادي بالموروث الثقافي الاجتماعي ومن أمثلة ذلك اللباس والطعام،... هي أشياء ملموسة تندرج ضمن الموروث الثقافي المادي، إلا أن ارتباطها بسلوك الإنسان اليومي جعلها ذات علاقة بالموروث الثقافي الاجتماعي. وإذا لاحظنا هذه العناصر الثلاثة (موروث ثقافي فكري، موروث ثقافي اجتماعي وموروث ثقافي مادي) وجدنا طغيان الموروث الشعبي، إذ يشغل مساحة كبيرة من فحوى الموروث الثقافي، فإذا أطلقنا مصطلح الموروث الشعبي « لنعني به عالما متشابكا من الموروث الحضاري والبقايا السلوكية والقولية التي بقيت عبر التاريخ، وعبر الانتقال من بيئة، ومن مكان إلى مكان في الضمير العربي للإنسان المعاصر (...) فمصطلح

1- فاروق أحمد مصطفى، الأنثربولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص 21.

2 - عثمان حشلاف، التراث والتجديد في الشعر السياب، رسالة الماجستير، قسم الأدب العربي، تيزي وزو، 1984، ص 11

3 - ينظر : عبد الحميد بورايو، في الثقافة الشعبية الجزائرية، ص 39

"التراث الشعبي" إذن يضم الممارسات الشعبية السلوكية والطقسية معا، كما يضم الفولكلور، والميثولوجي العربية، ويضم الأدب الشعبي الذي أبدعه الضمير الشعبي»[1].

إن الموروث الشعبي مكونا أساسيا من مكونات الثقافة، عكس لنا ثقافة الأسلاف والأجداد التي تعد بمثابة البنيان الأصيل الذي لا يهتز « إنه جزء من الثقافة، أنه جزء من التراث الإنساني المتناقل من جيل إلى آخر، أنه التقاليد والعادات، أنه الميراث الثقافي الذي له تأثيراته على الجوانب الثقافية المختلفة » [2] وبعبارة أخرى فإن « الموروث الشعبي هو جزء مهم من التراث الثقافي »[3]. ولكن لماذا يحتل الموروث الشعبي حصة كبيرة من الموروث الثقافي مقارنة بالموروثات الأخرى ؟ يجيب عثمان حشلاف فيقول: «وربما يعود السبب في ذلك إلى أن جانبا من هذا التراث الشعبي أكثر خصوصية لارتباطه باللهجات المحلية للشعوب، وبالإقليمية الخاصة بكل منطقة، ولأنه لا يخلو من جذور موغلة في التاريخ القديم لهذه الشعوب » [4].

أما بالنسبة للموروث الأكثر صمودا في وجه التغيرات فهو الموروث الثقافي المادي، فهذه الموروثات إذا كانت« محمية ومرعية الجانب على تعاقب الأيام والسنين، بمفعول تلك الأنوف الشماء (...) فإن الموروثات الفكرية والسلوكية، أولى بالحماية والرعاية والصون، وهي أحق بالاعتزاز بها، واكتناز خصائصها، ونقلها من جيل إلى آخر، لتجدد بها الخلايا الحيوية في مصفاة الخلق الرفيع، ولتقسيم الرؤية السليمة المتألقة بين مختلف الأجيال »[5] وتظل بين أوساطها حية تعيش.

أهمية وفاعلية الموروث الثقافي :

إن الموروث الثقافي كنز الأمة، به تفرض وجودها وتثبت ذاتها، وتحقق طموحاتها، وهذه الموروثات – سواء كانت مادية أو معنوية –لها حضور دائم في ذهن المجتمع، لأنها « أثرت في حياة الناس الذهنية وتأثرت بها، ولقد نظر مستخدمو تلك الموروثات إليها على أنها ملك دخل في حيازتهم،وعلى أساس ذلك الوضع الاجتماعي، بدأوا التصرف فيها، غير أن الموروثات المذكورة، كانت بالإضافة إلى قيمتها العملية الفنية والمعرفية ذات قيمة وجدانية هي –قيمة الرمز الذي ينتمي إلى الأسلاف فيعيد ذكراهم... » [6]

---

1 - فاروق خورشيد، الموروث الشعبي، دار الشروق، ط 1، 1992، ص 12.

2 - فاروق أحمد مصطفى، الأنثربولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص 16 – 17.

3 - مجموعة مؤلفين ، المورث الشعبي وقضايا الوطن، ص 4 (المقدمة).

4 - عثمان حشلاف، التراث والتجديد في شعر السياب، ص 21.

5 - محمد الطاهر فضلاء، الهوية الوطنية، الثقافة، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ع 109، يوليو / أغسطس 1995، الجزائر (الرغاية)، ص 68.

6 - محمد الطيب قويدري، مفهوم التراث في النقد العربي الحديث،رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه الدولة، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية 2001/2000، ص 92.

إن الموروث الثقافي يعد إحدى الوسائل الهامة التي تعرف بطبيعة ذلك المجتمع وبيئته، كما أنه يكشف عن خصوصية كل أمة. كونه سجل حقيقي لمختلف الجوانب الاجتماعية والفكرية و الثقافية،.... فهو يحمل همومها وآمالها ويعبر عن جزء من حياتها العفوية والساذجة، لأن هذه الممارسات التي مارسها الإنسان البدائي فورثها الأحفاد ومارسوها كانت ذات قيمة وفائدة، لأن هذا الإنسان خلدها «بطريقته الخاصة والبدائية، فشكلت رصيده الثقافي والأدبي وبالتالي استمرت حية توارثها أبناؤه على مر العصور »[1] فمارسوها بكل صدق وعفوية لأنها أمانة في عنق كل إنسان غيور على فكر أمته، مخلص لدينه ولوطنه، أما من ينظر إلى الموروث على أنه ساذج فهي نظرة خاطئة، إنه موروث «فاعل ينغرس في تربية المجتمع ويخلد مثله ومسلماته ومفاهيمه وعاداته وتقاليده وآماله وأحلامه، وينقلها بقوة وفعالية من جيل إلى آخر، فتبقى قوية وفاعلة إلى درجة أن الإنسان يعجز أحيانا عن تغيير أعمال وعادات يقوم بها من غير أن يعلموا حقيقة الأسباب التاريخية التي دفعت إليها »[2] نظرا لعمق أصالته وقوته في ربط الماضي بالحاضر والمستقبل فكان بذلك ضرورة حتمية في حياة الفرد اليومية.

إن هذه الأهمية جعلت بعض الأمم التي لا تملك تراثا قديما تتحصر، و الأمم التي تملك ذلك تتباهى و تفتخر، بل راحت تسعى إلى التشبث به، وضرورة التمسك به، والمحافظة عليه، ومحاولة إحيائه بغية اكتشاف كنوز جمة من كنهه، واستخراج قيما عدة من عناصره. الأمر الذي جعله عماد الأمة وقوامها، فهو "روحها ومقومها الأساس، والأمم التي تتخلى عن تراثها وتهمله فإنها تتخلى عن روحها وتهدم مقوماتها، وتعيش بلا تاريخ.... »[3] ولعل هذا ما دفع العديد من الدارسين والمثقفين إلى وضع التراث نصب أعينهم، ومحاولة إحياء العناصر التي ظلت منسية، أو حاول الأعداء طمسها« عن عمد وقصد في بعض أدوار التاريخ، وعن جهل وازدراء بقيمته في أدوار أخرى، من خلال الحكم عليه من منظور فكري، متعسف، بإحالته إلى شبه وثن لا قيمة له، ولا علاقة له بحاضر الأمة ومستقبلها ووحدتها » [4].

ولعل عناية الدارسين بهذا التراث في مختلف اختصاصاتهم من مؤرخ وانثربولوجي وعالم اجتماع ودارس أدب.... خير دليل على قيمته و أهميته، و قد أعانهم هذا التراث على الوصول إلى

---

1 - سعيدي محمد، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر، بن عكنون) 1998، ص 17.

2 - طلال حرب، أولية النص، ص 80.

3 - اسماعيل بن صفية، توظيف التراث الشعبي في مسرح الطفل وتجلياته، معارف: مجلة علمية فكرية محكمة عدد خاص ببحوث الملتقى الدولي الثاني: النص والمنهج، المركز الجامعي بالبويرة (الجزائر) ع 4، أفريل 2008، ص56.

4 - علي الهمذاني، الحكاية اليمنية في إطارها الإنساني، معارف، القسم الأول، المركز الجامعي بالبويرة (الجزائر)، ع 4، أفريل 2008، ص 28.

معلومات قيمة و نادرة في منبعها الأصلي. وإذا شهد هذا الزمان تطورا تكنولوجيا كبيرا عمل على انسلاخ هذا الجيل عن موروث أجداده، فإن الحنين إلى التجمع حول الجدة، وسماع الحكايات في دفئ عائلي ما زال قائما ولم يعوضه تلفاز ولا كمبيوتر، لأن هذا الموروث لا يزال مخزونا في أذهان أجيالنا وحي في« لا شعوره وذاكرته الأبدية، ولا يمكن لأحد أن يستغني عن حكاية، أو أغنية شعبية، أو حكمة قديمة، أو مثل متوارث، فكلها متعة للنفس، وحاجة ضرورية » [1] مهما كانت درجة رفاهيته و ثقافته.

إن الشوق والحنين يشد الإنسان إلى وطنه إذذا ابتعد عنه ،و أنه سيشعر أنه بحاجة ضرورية إليه، فكذلك التراث بالنسبة للإنسان كان « المهد الأول لتفكيره ولثقافته وأي انفكاك بين المرء وتراثه يخلق منه إنسانا تتجاذب به أطراف الضياع وفقدان النفس وأن ضياع النفس مدعاة إلى التفكك والتخلخل والشعور بالبؤس» [2] ومن ثم كان الحفاظ على الموروث ضرورة حتمية على كل فرد أراد أن يؤمن مستقبله، ويعيش حياته كريما، رافعا رأسه بكل فخر واعتزاز. فالتراث هو الذي« يوقظ في الإنسان ملكة البحث والتأمل ويدفعه إلى العمل والتغيير لأجل استكمال وجوده، فهذا الجزء يمكن أن يوصف بأنه قوة دينامية فاعلة لأنه صورة للإرادة الإنسانية النافعة في الحياة »[3] الحريصة على مستقبلها، لأن الأمة التي ضيعت تراثها وأهملته، قد ضيعت حاضرها ومستقبلها وليس ثمة خسارة أكبر من هذه الخسارة التي لا تعوض.

---

1 - علي الهمذاني، الحكاية اليمنية في إطارها الإنساني، معارف، القسم الأول، ص 125

2 - محمد عبدو محجوب فاتن محمد شريف، التراث الشعبي، دراسة ميدانية في مجتمعات ريفية وبدوية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، الإسكندرية، 2007، ص 323.

3- عثمان حشلاف، التراث والتجديد في شعر السياب، ص36.

الفصل الأول:

الرحلة العربية وأدب الرحلات

المبحث الأول : الرحلة العربية: المفهوم، الدوافع ودواعي التدوين :

المبحث الثاني: أدب الرحلة: المفهوم. النشأة والمميزات

المبحث الثالث: قيمتا أدب الرحلة والموروث الثقافي فيه

المبحث الأول : الرحلة : المفهوم. الدوافع ودواعي التدوين.

1-مفهوم الرحلة :

أ-لغة:

لقد حظيت مادة " رحل "بشرح واف في العديد من المعاجم العربية. فقد جاء في لسان العرب: « الترحيل والرحال بمعنى الإشخاص والإزعاج،يقال : رحل الرجل إذا سار، وأرحلته أنا. ورجل رحول وقوم رحل : أي يرتحلون كثيرا، ورجل رحال : عالم بذلك مجيد له...» .[1]

فالرحلة هنا بمعنى السير. وورد لفظ (الرحلة) في موضع آخر بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان آخر «والترحل والإرتحال : الإنتقال، وهو الرحلة والرحلة. والرحلة اسم للارتحال للمسير...[2].

ومن معاني الرحلة التي وردت كذلك في لسان العرب، الوجهة أو المقصد «والرحلة بالضم الوجه الذي تأخذ فيه وتريده.... » [3]. كما تعني السفرة الواحدة « الرحلة السفرة الواحدة....» [4]

إن لفظ رحلة يطلق على عدة معاني. فقد جاءت «بمعنى السير والانتقال والوجهة أو المقصد الذي يراد السفر إليه. وبمعنى دنو المكان المراد الوصول إليه. أو اقتراب وقت الرحيل. ولهذه المعاني كلها كان لفظ رحلة يطلق على من انتقل من مكان لآخر. ومنه أخذ لفظ رحال : وهو الشخص المتنقل من مكان لآخر»[5].

فمشتقات مادة " رحل " كثيرة ومتعددة. وتدل كلها على الحركة، لأن الرحلة في الحقيقة ما هي إلا «حركة وانتقال» [6] تبعث في الإنسان الحيوية والنشاط، وتعود عليه بمنافع عدة في مختلف مجالات حياته، على عكس السكون الذي يبعث في صاحبه الجمود والخمول. ولعل هذا ما دفع بياقوت الحموي إلى عد الحركة «من دلائل الحياة والسكون من دلائل الموت، وإن تتحرك حركة ضعيفة يؤمل أن تقوى، أحب من أن تسكن » [7]لأن في الحركة نبض حيوي يحقق الانتصار.

---

1 - ابن منظور، لسان العرب، مج3 ، ج 18، ص 1609.

2 - المصدر نفسه، مج3، ج 18، الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، مج3، ج 18، الصفحة نفسها.

4 - المصدر نفسه، مج3، ج 18، الصفحة نفسها.

5 - عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين : دراسة تحليلية مقارنة، مكتبة الملك فهد الوطنية، د ط، الرياض، 1996، ص 40.

6 - ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع، مكتبة الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 1995، ص 23.

7 - ياقوت الحموي شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، ج2، دار صادر، دط، بيروت، 1977، ص 420.

الرحلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة :

ورد لفظ رحلة في القرآن الكريم مرة واحدة في سورة قريش في قوله جلّ وعلا :

« لإيلاف قريش (1) إيلافهم رحلة الشتاء والصيف (2).فليعبدوا رب هذا البيت (3) الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف (4) » [1] ففي هذه السورة ارتبطت الرحلة بالتجارة، والتي كان يقوم بها أهل مكة صيفا إلى اليمن وشتاء إلى الشام.

كما ورد لفظ " رحل " في الكتاب المنزه، ولكن بمعنى البعير (الراحلة)في قوله جل وعلا : « فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل أخيه، ثم أذن مؤذن أيتها العير إنكم لسارقون»[2].

إذا ورد لفظ " رحلة " في القرآن الكريم مرة واحدة – كما سبق وأشرت – إلا أن المفردات الدالة على الحركة والانتقال كثيرة ومتعددة نذكر منها : الظعن، الهجرة، السفر، الإسراء، الحج، السير، ولقد حاولت سميرة انساعد في دراستها:" الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري" إحصاء عدد المواضع التي وردت فيها كل لفظة. فمثلا تقول في لفظتي الظعن والإسراء : لفظة الظعن وردت مرة واحدة في قوله تعالى في سورة النحل.... أما لفظتي أسرى وإسراء فوردت في موضعين من سورة الأنفال وموضع واحد في سورة الإسراء [3].

أما إذا عرجنا إلى السنة النبوية الشريفة نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يشجع أصحابه على الرحلة ويحثهم عليها بغية طلب العلم ونشر الإسلام وكذا التأمل في هذا الكون والتدبر في آيات الله تعالى وكشف كنوزه. ومن أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي يحث فيها على الرحلة لطلب العلم نذكر: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ...من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة »[4]

إن الرحلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة قد ارتبطت« بدوافع نفعية كثيرة مثل التجارة والبحث في سبل آمنة للعيش أو مشاهدة آيات الله في الأرض، والتدبر فيها ثم تبليغها للآخرين ممن حرموا نعمة مشاهدتها، وكذلك القيام بالحج والعمرة وطلب العلم من منابعه وأصوله في سبيل الله ونصرة دينه» [5] ولعل عناية ديننا الحنيف بالرحلة والحث عليها راجع إلى فوائدها ومنافعها الجمة التي التي تعود على الفرد، بل وعلى الأمة كلها. لأن أرض الله واسعة وخيراتها كثيرة. ثم إن الله جل شأنه

---

1 - سورة قريش، الآية 1 – 2 – 3 – 4.

2 - سورة يوسف، الآية 70.

3 - ينظر : سميرة انساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، دراسة في النشأة والتطور والبنية، دار الهدى للنشر، د ط، الجزائر، 2009، ص 17.

4 -محي الدين أبي زكريا يحي بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، تح : محمد سيد عبد رب الرسول، ج 17- 18، مكتبة أبو بكر الصديق للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة،2006 ، ص21.

5 - سميرة انساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، ص 20.

لا يأمر عباده بشيء إلا وكان وراء أمره خير كبير. لأن من حكمه أنه «لم يجمع منافع الدنيا في أرض واحدة بل فرق المنافع والجهات أحوج بعضها إلى بعض. ولذلك كانت الأسفار مما تزيد علما بقدرة الله وحكمته، وتدعو إلى شكر نعمته. والمسافر يجمع العجائب ويكسب التجارب ويجلب المكاسب» [1] فينتفع هو وغيره منها.

ب/- اصطلاحا :

تعددت مفاهيم الرحلة في الاصطلاح، إلا أنها تصب كلها في قالب واحد. فقد عرفها الإمام الغزالي « بأنها نوع مخالطة مع زيادة تعب ومشقة » [2]. جاعلا الرحلة عبارة عن احتكاك بالآخر بعد الجهد والتعب الناتجان من الانتقال على الرغم من أنه لم يذكر ذلك. لأنه لابد أن تكون في الرحلة انتقال وحركة حتى تكون هناك مخالطة.

أما بطرس البستاني فيعرفها بأنها « انتقال واحد – أو جماعة – من مكان إلى مكان آخر، لمقاصد مختلفة وأسباب متعددة » [3].

لأن الرحلة لا تكون من دون غرض معين. وإنما يكون لها دائما دافعا، سواء كان ذلك الدافع ذاتيا يرتبط بالرحالة فقط. أو يكون دافعا عاما متعلقا بشؤون الأمة كلها. في حين يعرفها صلاح الدين الشامي بقوله : إن الرحلة تظل « إنجازا أو فعلا أو مباشرة لما يعنيه، أو يقتضيه أمر اختراق حاجز المسافة، أو إسقاط الفاصل الحاجز بين المكان الذي تبدأ منه، والمكان الذي تنتهي إليه»[4].

من خلال تحديدنا مفهوم الرحلة في اللغة وفي الاصطلاح تبين لنا أن المفهومين لا يبتعدان كثيرا. فهما يشتركان في معنى واحد وهو الحركة. وهذه الحركة يحقق منها الإنسان فوائد عدة. فالشخص الذي يقوم بالرحلات ليس هو نفسه الشخص الذي يبقى في مكانه ولا يتحرك. ولقد أشار إلى ذلك المسعودي بقوله :« ليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمي إليه من الأخبار عن إقليمه كمن قسم عمره على قطع الأقطار، ووزع أيامه بين تقاذف الأسفار واستخراج كل دقيق من معدنه، وإنارة كل نفيس من مكمنه » [5].

وتبقى الرحلة أعم وأشمل من السفر. لأن في السفر تقطع مسافات معينة، أما الرحلة فتكون انتقال من مكان إلى آخر تقطع فيه مسافات كبيرة. وبعبارة أخرى الرحلة « تعني الانتقال من مكان إلى

---

1 - محمد السنوسي، الرحلة الحجازية، ج 1، تح : علي الشنوفي الشركة التونسية للتوزيع، د ط، 1976، ص 45.

2 - أبي حامد أحمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1986، ص 273.

3 - بطرس البستاني، دائرة المعارف، مج8، مطبعة المعارف، د ط، بيروت،1884، ص564.

4 - صلاح الدين علي الشامي، الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية، منشأة المعارف، د ط، الإسكندرية، 1999، ص 11.

5 - المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 1، تقديم محمد السويدي، موفم للنشر، دط، الجزائر، 1989، ص 3.

آخر لتحقيق هدف معين، ماديا كان ذلك الهدف أو معنويا، أما الحركة خلال الرحلة بقطع المسافات فهي السفر، وجمعه : أسفار »[1].

2 -دوافع الرحلة :

الرحلة سلوك إنساني عرفه منذ أن دأب على الأرض متحديا كل الصعوبات، ومتجاوزا كل الوقائع، وهناك نماذج عدة شاهدة على ذلك.

وإذا حاولنا الاطلاع على دوافع الرحلة نجدها كثيرة ومتنوعة، فلكل رحالة دافع حفزه للقيام برحلته، والذي يختلف عن دافع رحالة آخر. ويمكننا أن نحدد دوافع الرحلة في النقاط التالية :

أ-الضرورة : تعد الضرورة واحدة من الدوافع الحتمية التي تدفع الرحالة إلى القيام بهذا النشاط. خاصة إذا تعرض« لعارض يدفعه لهجر وطنه فيغادر، بحثا عن الكلأ والماء، وهربا من مصيبة كظلم حاكم أو أمير،أو يأسا من المجتمع، وما قد حل به من حروب ونزعات محلية، وظروف اجتماعية قاسية، وويلات ونكبات »[2] فكانت الرحلة إحدى السبل الضرورية التي يسلكها الإنسان إنقاذا لنفسه ونجاة من المكائد.

و من الرحالين الذين دفعتهم الضرورة إلى الارتحال "ابن عربي ". هذا الرحالة الذي عرف برحلته الضائعة " ترتيب الرحلة ". إلا أن كتابه " قانون التأويل" قد صور لنا رحلته. ويذكر لنا دوافع رحلته في مواضع متفرقة نذكر قوله:« فدعت الضرورة إلى الرحلة فخرجنا والأعداء يشتمون بنا »[3]« فخرجنا مكرمين أو قل مكرهين» [4] إلى غير ذلك من العبارات الدالة على أن الرحلة كانت أحيانا ضرورة حتمية للنجاة من ويلات الأعداء ومكائدهم.

ب/ الدافع الديني :

ويعد من العوامل الأساسية والقوية التي تدفع بالرحالة إلى شد رحاله نحو المشرق الإسلامي لأداء مناسك الحج. « زيارة قبر الرسول عليه الصلاة والسلام، والمزارات الدينية الأخرى، كالمسجد الأقصى أولى القبلتين، وثالث الحرمين وقبور الأنبياء والصحابة والأولياء، في كل من بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها، ويعد هذا العامل من أقوى البواعث على الرحلة فهو مبعث الحنين.... » [5]

---

1 - عبد الحكيم عبد اللطيف الصعيدي، الرحلة في الإسلام : أنواعها وآدابها، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط1، القاهرة، 1992، ص 5.

2- نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية، حتى نهاية القرن التاسع الهجري،دار المأمون للنشر والتوزيع،ط1،عمان،2008م،ص21.

3 - ابن العربي، قانون التأويل، تح : محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1990، ص 75 .

4 - المصدر نفسه، ص77.

5 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 27.

ولأن الحج فريضة على كل مسلم قادر ماليا وبدنيا، وهو أمنية كل مسلم، كان واحدا« من أهم الوشائج التي ربطت بين المشرق والمغرب، وعملت على توحيد الثقافة في سائر أنحاء البلاد الإسلامية،على الرغم من المسافات الشاسعة »[1] التي لم تستطع أن تكون حائلا بين الرحالة وهذا المكان المقدس.

إذ يعد الحج ينبوعا فجر مواهب الرحالين وحرك أقلامهم لوصف« وسرد كثير من القصص والأخبار التي سمعوها في طريقهم، ووصف المشاهدات التي رأوها في سبيلهم، ودون بعض الحجاج الواسعي الثقافة مشاهداتهم بعد عودتهم، لينتفع بتجاربهم سائر المسلمين، ولتساعدهم على أداء مناسكهم. ومن ثم زخرت كتبهم بأحوال سكان البلاد، وطبيعة مزاجهم، وأسس اقتصادياتهم، وينابيع ثروتهم ورخائهم »[2]، ومن هؤلاء الرحالة نذكر على سبيل المثال لا حصر: ابن جبير، ابن بطوطة، العبد ري،...... فابن بطوطة مثلا يذكر في رحلته السبب الذي دفع به إلى الخروج من وطنه إلى المشرق قائلا :« كان خروجي من طنجة مسقط رأسي في يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعمائة، معتمدا حج بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام »[3].

وهناك رحالين شأنهم شأن ابن بطوطة تعلقوا بزيارة الأماكن المقدسة، وشدهم الشوق إلى أداء الركن الخامس من أركان الإسلام، فدونوا رحلتهم وقدموها للقراء للإستفادة منها.

ج- الدافع العلمي : كانت الرحلة إحدى السبل التي لجأ إليها الرحالة بغية طلب العلم وملاقاة العلماء والفقهاء ومحاورتهم والاستفادة منهم. بل إن هناك « من العلوم الإسلامية ما يرتبط بالرحلة ارتباطا عضويا لا انفصام له، مثل الجغرافيا ولذلك نجد الجغرافيين المسلمين من الرحالة»[4]. وكل هذا راجع إلى إدراكهم دور العلم في التقدم والتحرر من عبودية الجهل، بل وفي قلبه أمل في نيل الأجر والثواب من رب العزة، كيف لا وسيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم يقول: « .. ومن سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده»[5].

---

1 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 27.

2 - ابراهيم أحمد العدوي:: ابن بطوطة في العالم الإسلامي، دار المعارف، د ط، مصر، 1954، ص 8.

3 - ابن بطوطة محمد بن عبد الله، رحلة ابن بطوطة : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج 1، تقديم محمد السويدي، موفم للنشر، د ط، الجزائر، 1989، ص 7

4 - حسين نصار، أدب الرحلة، دار نوبار للطباعة + الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، القاهرة، 1991، ص 32.

5 - محي الدين أبي زكريا يحي بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 17-18، ص 21.

لذلك كان الرحالة يقطع المسافات لأجل معرفة معلومة أو محاورة عالم لأن « الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم، والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلونه به من المذاهب والفضائل تارة علما وتعليما وإلقاء، وتارة محاكاة، وتلقينا بالمباشرة، إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاما، وأقوى رسوخا، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها (.....). فالرحلة لا من في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال» [1].

وإذا كان طلب العلم قد شغل اهتمام العديد من الرحالين. إلا أنه و « ابتداء من القرن الثالث عشر بدأ طابع الرحلة في طلب العلم يطغى على نمط الرحلة، وما لبث إن اتسع نطاق انتشاره على ممر القرون حتى بلغ الأوج بوجه خاص في العهد التركي» [2].

وإذا كان هناك من الرحلات ما ارتبطت بنية طلب العلم. أي أن العلم ضرورة لازمة في الرحلة، فإن هناك رحلات كان غرضها أداء مناسك الحج ولكن هذا لم يمنعها من المشاركة في حلقات الوعظ، وحضور مجالس العلم. فموسم الحج لم يكن موسما دينيا فحسب، وإنما كان ملتقى يجمع بين مختلف العلماء والمثقفين من كل ضامر. فيشكلون حلقات في المساجد ودور العلم... ليقيموا فيها مجالس وعظية وتعليمية. وبعبارة أخرى الدافع الديني لم يمنع الرحالين من طلب العلم واستغلال الفرصة لمحاورة العلماء ومناقشتهم ورحلات ابن جبير، ابن بطوطة،... خير دليل على ذلك.

د/ الرحلة الإدارية :

وتسمى كذلك رحلة السفارة. وهي رحلة رسمية يقوم بها الرحالة بطلب من الحاكم لقضاء حاجة قد تتعلق بشأن البلاد، كما قد تخص الحاكم نفسه. بل إن هذا النوع من الرحلات قد يكون بهدف التجسس والاستطلاع كرحلة سلام الترجمان عام227 /841 م والتي كانت بتكليف من الخليفة الواثق بالله، قصد معرفة حقيقة سد الصين الكبير الذي يقال إن الاسكندر بناه بين العالم القديم وديار يأجوج ومأجوج [3]. فالرحلة الإدارية فرضتها ظروف البلاد. إذ « اقتضت ضرورة الحكم والإدارة، وتقدير الثروات وحجم الضرائب أن يكلف الحكام بعض الأشخاص بالقيام برحلات تفقدية لجمع البيانات والحقائق، وتقديم التقارير. وسواء أطلق على النشاط صفة (الجغرافية الإدارية)، أو (كتابة تواريخ الأقاليم)، فقد لعبت الرحلات دورا هاما في أدائه» [4].

---

1 - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ج 1، تح : درويش جويدي، المكتبة العصرية، ط 2، بيروت، 2000، ص 539 – 540.

2 - كراتشوفسكي اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، نقلة عن الروسية : صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1987، ص 401.

3 - ينظر: شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، ط 4، القاهرة، د ت،ص 9.

4 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 91.

وإذا كان هذا النوع من الرحلات مرتبطا بتنفيذ طلب الحاكم إلا أنها تكسب الرحالة معلومات هائلة. ومن السفارات المثمرة ثقافيا « إرسال البيروني إلى بلاد الهند من قبل محمود الغزنوي، وقد أثمرت عن معرفة شاملة ومباشرة بأحوال الهند الثقافية والبشرية والدينية كما ظهرت في كتابه" تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» [1] وإلى جانب البيروني نذكر رحالين آخرين كابن بطوطة وابن خلدون،... كما أن هناك من الرحلات من كانت ذات دافع ديني أو علمي أو... ولكن الظروف جعلت جزء منها رحلة رسمية. ومن هذه الرحلات نذكر رحلة ابن بطوطة، رحلة ابن خلدون،..... فابن بطوطة مثلا معروف أن رحلته كانت رحلة دينية، لغرض أداء مناسك الحج ولكن رغبته في السفر جعلته يواصل الرحلة بعد فريضة الحج، ليختاره سلطان الهند كسفير له في الصين:

« بعث إلي السلطان خيلا مسرجة وجواري وغلمانا وثيابا ونفقة، فلبست ثيابه وقصيدته (...) ولما وصلت إلى السلطان زاد في إكرامي على ما كنت أعهده، وقال لي: إنما بعثت إليك لتتوجه عني رسولا إلى ملك الصين، فإني أعلم حبك للأسفار والجولان. فجهزني بما أحتاج له،....» [2]. فقد كانت رحلته ذات دافع ديني في الوهلة الأولى لتشمل بعد ذلك عدة جوانب : علمية، إدارية،....

هـ/ الدافع الاقتصادي :

عرف الإنسان الرحلة قديما، وكان من بين أهدافها التجارة سعيا لطلب الرزق بحكم الموقع الاستراتيجي للوطن العربي الذي يتوسط « قارات العالم القديم، كان مركزا لالتقاء الطرق التجارية بين هذه القارات، كما أن انفصال الماء وتداخله في اليابسة في المنطقة العربية، جعلها تحتل موقعا تجاريا هاما » [3]. يقصدها الرحالة من كل فج، وقد ذكر القرآن الكريم رحلتي قريش التجارية وهما رحلتا الشتاء والصيف. شتاء إلى الشام وصيفا إلى اليمن.

فالتجارة كانت من أهم الدوافع التي دفعت الرحالة « إلى تدوين رحلته حتى يعين القارئ على "معرفة طرق التجارة البرية والبحرية، ولعل أول ما ارتبطت به الرحلات، علم تقويم البلدان والمسالك والممالك، لوصف الطرق، والمناخ، والعديد من الأمور الأخرى وذلك لمعرفة الطرق إلى مكة للقيام بفريضة الحج، وتسهيل عملية التجارة في مختلف البلدان والبقاع. وكانت التجارة في موسم الحج ضرورة من ضرورات الحاج والمسافر، إذ لابد من الحصول على موارد مالية لتغطية نفقات الرحلة » [4]وبذلك كانت التجارة من العوامل التي تشجع على الرحلات وتنشطها، كما أن« ازدهار الحضارة

---

1 - عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية : صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء (المغرب، بيروت)، 2001، ص 91.

2 - ابن بطوطة محمد بن عبد الله، رحلة ابن بطوطة :ج1، ص 202 - 203.

3 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 46.

4 - المرجع نفسه، ص47.

الإسلامية، وسيادة المسلمين في البر والبحر، وطبيعة الدين الإسلامي، كل ذلك من شأنه أن يشجع على الأسفار والرحلات » [1].

إن تعدد أغراض الرحلة والارتحال، كان من أثرها إفراز فن نثري عرف بأدب الرحلة. وإذا كانت هذه الدوافع عديدة إلا أن « أرفعها قيمة علمية وأدبية : هي تلك التي قام بها أصحابها بتأليفها بسبب خروجهم للحج أو طلب العلم أو الاثنين معا»[2] لا لشيء إلا أن تلك البلدان المقصودة (مكة المكرمة، المدينة المنورة، العراق،....) تتربع على مراكز علمية لا تضاهيها مراكز أخرى الأمر الذي جعلها محط أنظار العديد من الرحالين.

وإلى جانب هذه الدوافع الرئيسية للرحلة هناك دوافع أخرى تجعل الرحالة يغادر أهله ووطنه لينتقل إلى بلد آخر قصد الاطلاع على المجهول من جهة، وتحقيق المتعة والترفيه لنفسه من جهة أخرى. ليكون بذلك العامل سياحيا. وهكذا « جاءت بعض الرحلات لجوب الآفاق والسعي إلى ارتياد البعيد، وامتطاء أجنحة الرياح حبا في المغامرة والترويح عن النفس، وقد امتدت الرحلة لتتجاوز ركب الحجاج أو المهام الرسمية، أو طلب العلم، فينتهز الراحل الفرصة مدفوعا بروح المغامرة والاستكشاف، والشوق إلى المجهول، ليجول في البلاد (...)، يريد أن يرى كل شيء ويجرب كل شيء»[3]. وهذا النوع من الرحلات يزود الرحالة بمعارف عدة تشبع رغباته وترضي نوازعه، كونه « مصاب بداء لا شفاء منه: السفر الدائم والمصحوب بحنين أبدي إلى المجهول والغامض، والتعلق المبطن بحب الاكتشاف»[4].

إذن تعددت دوافع الرحالة وتنوعت، بل إن الرحلة الواحدة قد تضم أكثر من دافع (ديني وعلمي ورسمي،...). لأن الإنسان بطبيعته دائما « بحاجة ماسة إلى الرحلة والانتقال لتحصيل خير الدنيا والآخرة، يتحرك وينتقل من مكان إلى مكان سعيا وراء الرزق أو أداء لواجب العبادة لله، من نحو تحصيل علم نافع، أو أداء فريضة الحج أو العمرة، أو ليزور أخا في الله بغرض الاطمئنان عليه، أو المشي في قضاء حاجة له، أو عبادة مريض اشتدت به علته، أو ليقف على آثار صنعة الله في خلقه، أو غير هذا – وهو كثير – من أغراض الرحلة والانتقال»[5].

أما فيما يتعلق بنوع الرحلة، فإنها تتحدد من خلال الدافع في حد ذاته. فإذا كان الدافع دينيا كانت الرحلة دينية، وإذا كانت بهدف طلب العلم كانت الرحلة علمية.... وهكذا تتباين أنواع الرحلة بتباين دوافعها.

---

1 - زكي محمد حسين، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، د ط، بيروت، 1981، ص 6.

2 - عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص 48.

3 - نوال عبد الرحمن الشوابكة،أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري،ص 195.

4 - عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص 195.

5 - عبد الحكيم عبد اللطيف الصعيدي، الرحلة في الإسلام، ص 8.

ولقد اختلف الدارسون في تصنيفها. فصلاح الدين الشامي يحصرها في ستة أنواع وهي : رحلة تجارة، رحلة الحرب، رحلة السفارة. وهذه الرحلات الثلاث ظهرت قبل الإسلام. أما الرحلات الثلاث الأخرى التي ظهرت بمجيء الإسلام وأضيفت إلى قائمة الرحلات فهي: رحلة الحج، رحلة طلب العلم ورحلة التجوال والطواف[1].

أما محمد الفاسي فقد جعلها خمس عشر نوعا. ولكن، هناك تداخلا بينها كالرحلة الدراسية والرحلة العلمية، وكذلك بين الرحلة الرسمية والسفارية و.... وهذه الأنواع هي : الرحلة الحجازية، الرحلة السياحية، الرحلة الرسمية، الرحلة الدراسية، الرحلة الأثرية، الرحلة الاستكشافية، الرحلة الزيارية، الرحلة العلمية، الرحلة المقامية، الرحلة الدليلية، الرحلة الخيالية، الرحلة الفهرسية، الرحلة العامة والرحلة السفارية [2].

1- دواعي تدوين الرحلة :

إذا كان الرحالة يزور بلدانا وأمما. فيتعرف من خلال رحلته هذه على مختلف مظاهر البلاد التي زارها (الدينية و الاجتماعية و الثقافية ..) . فما أهمية تدوينه لهذه الرحلة؟ وبعبارة أخرى، ما الذي يدفع الرحالة إلى سرد أحداث رحلته ونقلها إلى القارئ ؟ تجيب سميرة انساعد على هذه الأسئلة في النقاط التالية:

1- تلبية رغبة الآخرين من حكام، وأصدقاء أو أقرباء، بتدوين الرحلة، وإمتاعهم بالإطلاع على ما أثار إعجاب الرحالة ودهشته، فرحه وحزنه،....
2- تقديم معلومات ثرية للقارئ عن المعارف والعلوم،والتعريف بالأعلام وبمؤلفاتهم.
3- التعريف بالبلدان والممالك التي زارها، وتحديد الطرق والمسالك، وتبيين مواقع الخطر والمشقة. حتى يستفيد الآخرون منها.
4- سرد أخبار الأمم والأقوام – ماضيها وحاضرها – من عادات وتقاليد وطقوس..
5- التأريخ للأحداث المتنوعة، وتقديم معلومات سياسية واقتصادية.... عن البلدان المقصودة في الزيارة.

6- رغبة المشاركة في أدب الرحلات عن الرحالة وتدوين أخبار رحلته على منوال ما دونه السابقون من أمثال: المسعودي وابن بطوطة

7- الدعوة إلى تغيير الجو والاحتكاك بالآخر والانفتاح عليه [3].

---

1 - ينظر : صلاح الدين علي الشامي، الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية، ص 114 وما بعدها.

2 - ينظر : محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، تح : محمد الفاسي، المركز الجامعي للبحث العلمي، د ط، المغرب، د ت، ص خ – ز (المقدمة).

3 - ينظر سميرة انساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، ص 34 – 35 – 36.

وينظر : حسين نصار، أدب الرحلة، ص 51 وما بعدها.

كما قد تكون هناك رغبة في إحداث التغيير في وطنه – إذا كان يعاني من الجمود الفكري – وذلك عن طريق محاولة نقل مظاهر النهضة والتطور من ذلك البلد الذي زاره - شرط أن تكون ملائمة وموافقة لمبادئ وطنه وتطبيقها.

المبحث الثاني : أدب الرحلة : المفهوم، النشأة والمميزات

1)– مفهوم أدب الرحلة وأقسامها :

أ/ مفهوم أدب الرحلة : Tavel Littérature.

بعد أن حددنا مفهوم الرحلة في الاستعمال اللغوي والاصطلاحي. وتعرضنا للدوافع والأنواع، سنحاول تحديد مفهوم أدب الرحلة باعتباره فنا من فنون النثر، وعلى الرغم من تعدد المفاهيم، والتي تختلف من دارس إلى دارس إلا أنها في النهاية تصب في قالب واحد. فقد جاء في "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب" أن أدب الرحلة هو «مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرض فيها ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق، ولتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها، أو يسرد مراحل رحلته مرحلة مرحلة، أو يجمع بين كل هذا في آن واحد» [1].

فأدب الرحلة حسب تحديد مجدي وهبه هو تلك المؤلفات التي تتحدث عن مغامرات واقعية قام بها الرحالة، وتعرف من خلالها على أحوال البلاد التي زارها وعادات أهلها وسلوكهم والتي تركت في نفسه انطباعات عدة نقلها لنا من خلال مؤلفه. ذلك أن الرحالة وهو يجوب مختلف الأقاليم يتأثر بما يلاحظه ويسمعه من مظاهر مختلفة.

أما ناصر موافي فيعرفه بأنه: «ذلك النثر الذي يصف رحلة –ورحلات– واقعية، قام بها رحال متميز، موازنا بين الذات والموضوع، من خلال مضمون وشكل مرنين، بهدف التواصل مع القارئ والتأثير فيه»[2]. أو كما تقول أسماء أبو بكر نص الرحلة: «فن من فنون القول العربي، يصف مجالات الحياة عند الرحالة الذي سجل رحلته، أو حكاها لغيره ثم سجلها» [3].

في حين يعرفه سعيد بن سعيد العلوي بأنه، جنس أدبي له من الصفات والخصائص ما يكفي لتمييزه عن الأجناس الأدبية، كونه خطاب مخصوص له منطقه الذاتي وبناؤه ومكوناته وعناصره، يجمع بين الإفادة عندما يخبرنا عما يراه، والإمتاع لما يرصد لنا ما هو عجيب. الأمر الذي يجعل الرحالة يتقمص شخصية السارد أو القاص [4]. فهو يفيد القارئ من جهة، ويمتعه من جهة أخرى بما يتضمنه من

---

1 - مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 17.

2 - ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع، ص 41.

3 - أسماء أبو بكر، ابن بطوطة : الرجل والرحلة، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1992، ص 11.

4 - ينظر : سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة : صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، مطبعة النجاح الجديدة، ط 1، الدار البيضاء، 1995، ص 14.

مشاهد وحقائق جديدة.

والباحث من خلال تجوله بين مؤلفات هذا الفن بإمكانه «أن يظفر بمئات من الكتب في أدب الرحلات، أي ذلك النثر الذي يتخذ من الرحلة، أو بمعنى آخر – الرحلة عندما تكتب في شكل أدبي نثري متميز، وفي لغة خاصة، ومن خلال تصور بناء فني له ملامحه وسماته المستقلة»[1].

وهذا النوع من النثر لم يأخذ في بداية الأمر اسم " رحلة " وعناوين بعض المؤلفات دليل على ذلك مثل:(مروج الذهب، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة،....). أما لفظ رحلة فأول من أطلقها على مؤلفه فهو بن جبير. ولقد ورد ذلك في مقدمة " الرحلة المغربية " للعبدري. يقول المحقق: «وكلمة رحلة ليست من ابتكار العبدري، فأول من سمى هذا النوع من الكتابة رحلة هو أحمد بن جبير المتوفى سنة 214 هجرية فهو إذن مؤسس فن الرحلة» [2]. أما أسلوب الوصف في الرحلات فــ «قيمته متأتية من أنها تصور لنا تأثر الكاتب بعالم جديد لم يألفه والانطباعات التي تركها في نفسه: ناسه وحيواناته ومشاهده الطبيعية وآثاره، فهي بذلك مغامرة ممتعة تقوم بها روح حساسة في أمكنة جديدة وبين أناس لم يكن لها بهم سابق عهد. فالرحلة إذن ليست سوى تجربة إنسانية حية يتمرس بها، ويجعل التعرف إلى دقائقها، واستكناه حفاياها وكده [قصده]، فيخرج منها أكثر فهما وأصدق ملاحظة، وأغنى ثقافة وأعمق تأملات»[3].

فمن خلال هذه التعريفات المتعددة الجوانب والواردة في مقدمات الكتب أو في المقالات يمكننا القول أن أدب الرحلة فن نثري يقوم على رحلة قام بها شخص في الواقع، فينقل للقارئ مشاهداته وانطباعاته التي تركتها الرحلة أو بعبارة أخرى:

- يقوم أدب الرحلة بين الرحال واقعية في زمان ومكان محددين.
- يقوم بها رحالة قد تمكن حب الرحلة منه، فيصف من خلالها انطباعاته ومشاهداته.
- يمزج في وصفه بين شخص الرحال من ناحية، والرحلة –كموضوع من ناحية أخرى.
- يستخدم النثر المعبر عن ذات الرحال، والحامل لخصائصه دون تكلف أو إسراف مع المحافظة على بنية تكفل تماسك العمل ووحدته. وبعبارة أخرى أن يكون ذا معالم واضحة تحقق الترابط بين أجزاء العمل، من لدن البداية و حتى النهاية.

-إنه فن قائم بذاته، له أصوله وقواعده الفضفاضة، الهدف منه التأثير في القارئ والتواصل معه، حيث يستمتع بكل ما فيه، وتزداد ثقافته ومعارفه بطريق غير مباشر أو محسوس[4]. بل إنه يجعل

1 - سيد حامد النساج، أدب الرحلات في حياتنا الثقافية، مجلة العربي، الكويت، يناير 1987، ص 113.

2 - محمد العبدري البلنسي، الرحلة المغربية، تح : أحمد بن جدو، مطبعة البعث، نشر كلية الآداب الجزائرية،قسنطينة، ط 1، ص – ج – (المقدمة).

3 - محمد يوسف نجم، فن المقال، دار الثقافة، د ط، بيروت، 1966، ص 114.

4 - ينظر : ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع، ص 40 - 41.

القارئ يقوم برحلة ممتعة دون حركة أو انتقال.

إذن أساس فن الرحلات يتجلى في:

- الرحالة: وهو الشخص الذي قام بالرحلة.

-الوصف: وذلك بوصف الرحالة كل ما وقع عليه نظره وشد انتباهه حول ذلك البلد. ويعد الوصف أساس الرحلة.

وبالإجمال، فإن أدب الرحلة فن من فنون النثر العربي، يمتاز ب «تشكيل لنص ذاتي / شخصي بخصوص الأنا والآخر... يتبين مكتفيا في شكل معين للتعبير عن رؤية معينة انطلاقا من خطاب مفصح عنه في البداية، أو مضمر في تضاعيف السرد والوصف والتعليقات»[1].

وبعد أن حددنا مفهوم أدب الرحلة والأسس التي تقوم عليها، سنبين الفرق الموجود بين هذا المصطلح (أدب الرحلة) ومصطلحي: الجغرافيا الوصفية والأدب الجغرافي، بغية معرفة الروابط والصلات المشتركة بينهم.

1-**الجغرافيا الوصفية :** وتعرف كذلك ب "علم المسالك والممالك" وهي تصنف ضمن العلوم الدقيقة. والجغرافيا الوصفية «تقف في الأغلب على النقيض من أدب الرحلات، ذلك أنها تهدف إلى الوصف الجغرافي العلمي أساسا، مستخدمة منهج العلم وأسلوبه، دون أن يكون لهذا الأسلوب خصائص أدبية... كل التركيز على توصيل المعلومات توصيلا مباشرا لا تراعى فيه النواحي الجمالية أو الذاتية» [2]. فالجغرافيا الوصفية إذن تسعى إلى تقديم المعلومات الجغرافية تقديما علميا، وبطريقة موضوعية، تختفي فيها الجوانب الجمالية (الأدبية)، كما تختفي فيه العناصر الذاتية «ويرتبط بها ارتباطا وثيقا قصص الرحلات»[3].

أما البدايات الأولى للجغرافيا الوصفية فكانت في نهاية القرن الثامن ميلادي (2هـ) وبداية القرن التاسع الميلادي (3هـ) « على أيد اللغويين. ولكن نافسهم في هذا المجال المؤرخون مثل هشام الكلبي (204 هـ: 811). وابن قتيبة (272 هـ : 119 م). كذلك اهتم المؤرخون الجغرافيون في المغرب العربي بكتابة الجغرافية الوصفية وكان في مقدمتهم الرازي (ق 4 هـ : 10م) الذي وضع قواعد علمي التاريخ والجغرافيا معا. وبمرور الزمن نجد أن أدباء وكتابا وعلماء أسهموا في إثراء المعرفة الجغرافية الإسلامية دون أن يكونوا هم أنفسهم جغرافيين... فالجاحظ أعظم الأدباء والمثقفين على

---

1 - شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي : التجنيس.. آليات الكتابة.. خطاب المتخيل، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، ص 45.

2 - ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع، ص 36.

3 - كراتشوفسكي، اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 20.

زمانه ضمن كتبه كثيرا من المعارف الجغرافية بل إنه أصدر كتابا في الجغرافية الإقليمية أسماه " كتاب البلدان "» [1] دون أن يقوم برحلة.

إذن الجغرافية الوصفية أخذت في التطور بعد القرن 9 م مع بعض الدارسين كالجاحظ... لتتخلى بعد ذلك « عن الوصف الدقيق والتعبير المعقول المقبول». [2]

2- الأدب الجغرافي :

لو حاولنا البحث في التراث العربي قبل القرن الثالث للهجرة عن مصنفات جغرافية فإننا لا نجد ذلك. لأن أسس علم الجغرافيا العربية كان من خلال تعرف العرب على مصنفات بطليموس، ليشرع بعد ذلك العرب في التأليف الجغرافي بوصف دولتهم الممتدة «من الهند وحدود الصين إلى إسبانيا وجبال البرانس، ومن القوقاز وآسيا الصغرى إلى السودان ومجاهل إفريقية»[3]. وكان ذلك خلال القرن الرابع الهجري (10م). هذا القرن الذي بلغ فيه « الأدب الجغرافي أوجه في مجال تطوره الخلاق كحركة مستقلة قائمة بذاتها. وهو يذخر بمصنفات هامة في محيط الجغرافيا الإقليمية،غير أن الإنتاج الأدبي فيه لم يقف عند هذا الحد فقد تم في هذا القرن أيضا تشكيل ما يسمى" بالمدرسة الكلاسيكية " للجغرافيا العربية (....) وقد بلغ عدد الرحالة في هذا القرن حدا كبيرا» [4] بفعل الفتوحات الإسلامية التي أدت إلى اتساع رقعة الإسلام. الأمر الذي دفع العرب إلى معرفة وضبط مسالكهم وممالكهم. وهذه المهمة شغلت اهتمام كل الطبقات -لا المثقفين فقط- إنها موجهة للجمهور ككل « لأنها كانت تحتوي على ما يفيد الناس في ترحالهم(...) وقد يكون هذا من الأسباب التي جعلت الطابع العام لهذه الكتب سهلا مبسطا وشعبيا،فكثر انتشاره وتداوله بين الناس وغلب الطابع القصصي على هذه الكتب بالرغم من جدية بعضها وعلميته»[5].

ومن هنا يمكننا القول أن الأدب الجغرافي يتبع « النهج العلمي، ولكن بأسلوب أدبي، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر وبحيث تظل شخصية الرحال بين آن وآخر، لتقيم نوعا من التوازن بين الموضوع والذات وبحيث يتعلم القارئ ويستمتع في آن. إنها ازدواجية تهدف إلى التقديم غير المباشر للمعلومة، أو لتحقيق حدتها وجفافها، بحيث لا يمل القارئ» [6]

---

1 - عبد الفتاح محمد وهيبة، مكانة الجغرافيا من الثقافة الإسلامية، طبع في دار الأحد (البحيري إخوان)، د ط، بيروت، 1979، ص 8 – 9.

2 - أحمد رمضان أحمد، الرحلة والرحالة المسلمون، دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص 13.

3 - شوقي ضيف، الرحلات، ص 11.

4 - كراتشوفسكي، اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 190.

5 - شوقي ضيف، الرحلات، ص 12

6 -ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة العربية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع، ص37.

وبعد أن حددنا مفهوم كل مصطلح، وأهم الخصائص التي تميزه، فإنه بإمكاننا أن ندرك نوع النص إذا ما كان يصنف في الجغرافيا الوصفية، أو في أدب الرحلة، أو ضمن الأدب الجغرافي. ف « إذا اختفت العناصر الأدبية والذاتية – أو نذرت – صنف النص على أنه جغرافيا وصفية. وإذا حاول الرحال أن يوازن بين الموضوع والذات فإن عمله يصنف على أنه أدب جغرافي. أما إذا طغت العناصر الأدبية الذاتية فإن عمله يصنف على أنه " أدب رحلة " يتتبع خط سير الرحلة»[1].

ويعترف العديد من الدارسين بأن المصطلحين الأخيرين لا يزال الغموض يكتنفهما، كونهما يشتركان في جل النقاط. ولعل هذا ما جعل كراتشوفسكي لا يفرق في كتابه " تاريخ الأدب الجغرافي" بين الأدب الجغرافي وأدب الرحلة. إذ يضم مؤلفه « المصنفات العربية في الجغرافيا والرحلة معا دون أي تمييز. معتبرا كلا النوعين في جوهره جنسا تراثيا واحدا»[2] ولكن هذا التداخل والتشابك لا يعني انعدام نقاط فاصلة بين مصنف جغرافي ومصنف في أدب الرحلة

يعد « التحدث عن الذات وتعرض الكاتب لشخصه وأفكاره وعواطفه وأحاسيسه هو الفيصل بين كتب الجغرافيا والرحلة»[3].

إذن الرحالة ينقل ما شاهد وعاينه دون أن يلتزم بإثبات المعلومات. فأحيانا لا يوردها في حين الجغرافي يبحث عن صحة المعلومات، فالأخير « يسأل ويستقصي ويحقق ويحاول أن يشمل كل جزء من المنطقة التي يعرض لدرسها، أما الرحالة فينقل ما يشاهد، وتكون صورته جزئية، ولكنها ثمينة»[4].

إذن. إذا كانت الصورة التي يرسها الجغرافي دقيقة وكاملة. فإن الصورة التي يرسمها الرحالة « جزئية ولكنها ثمينة وموحية. وكثيرا ما يزيد من ثرائها إضافة شيء من التاريخ أو من السياسة أو من عادات الشعوب تعرض في أسلوب قصصي بديع» [5].

وعلى هذا يمكننا القول أن العلاقة بين الرحلة والجغرافيا علاقة وثيقة ومتينة. ولعل هذا ما جعل صلاح الدين الشامي يطلق على كتابه عنوان "الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الكشف

1 - ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة العربية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع ، ص 35.

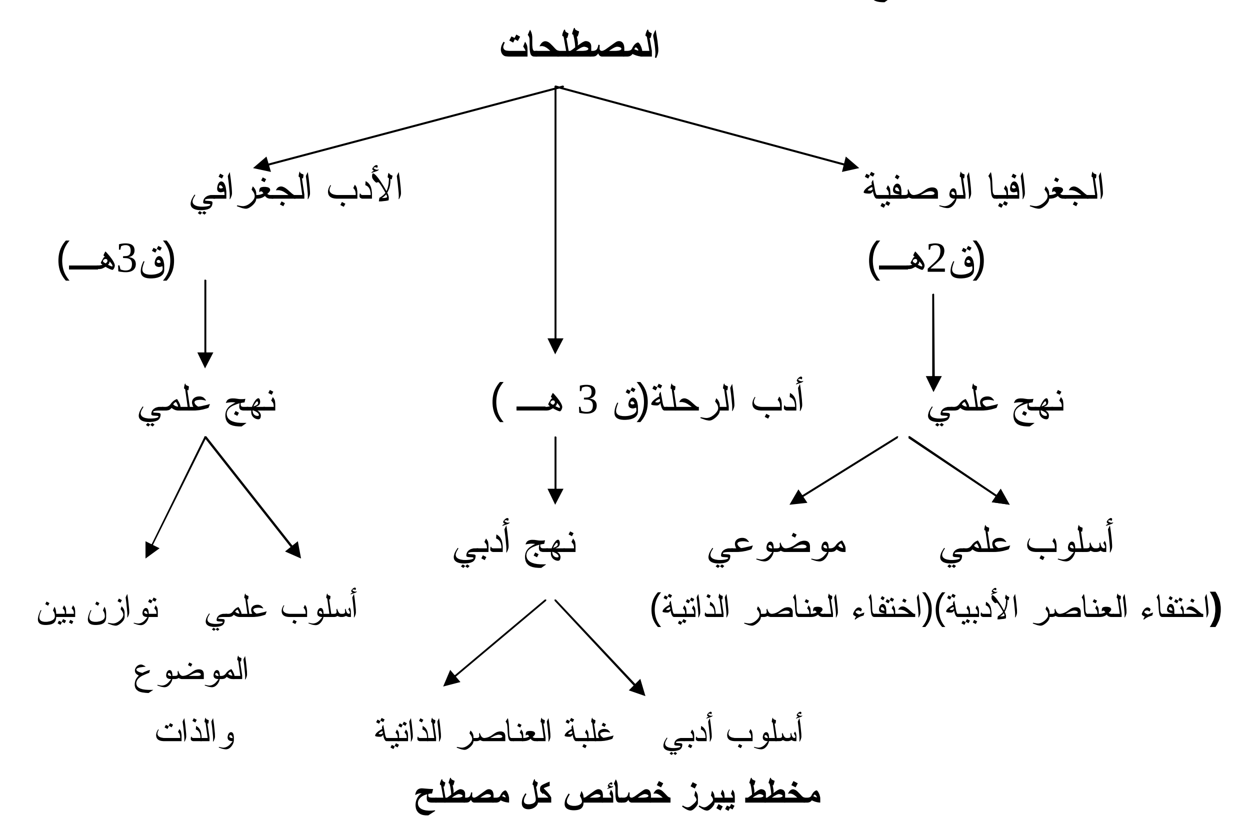
2 - شادي حكمت ناصر، ابن بطوطة وصناعة الرحلة / نسيج الواقع والخيال، أطروحة ماجستير، اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت، 2003، ص 57.

3 - محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص أ – ج (المقدمة).

4 - نقولا زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، الشركة العالمية للكتاب طباعة ونشر وتوزيع، د ط، بيروت، 1987، ص 16.

5 - عبد الفتاح محمد وهيبة، جغرافية المسعودي بين النظرية والتطبيق : من الأدب الجغرافي في التراث العربي، منشأة المعارف، د ط، الإسكندرية، 1995، ص 9.

الجغرافي والدراسة الميدانية. بل و «تعايشت الجغرافيا كعلم مع الرحلة كأدب» [1] والمخطط التالي يلخص خصائص كل مصطلح.



مخطط يبرز خصائص كل مصطلح

ب/ أقسام أدب الرحلة: يمكن أن نقسم أدب الرحلات إلى قسمين.

القسم الأول: رحلة واقعية ورحلة خيالية.

القسم الثاني: رحلة شعرية ورحلة نثرية.

الرحلة الواقعية والرحلة الخيالية: أما الرحلة الواقعية فهي رحلة قام بها الرحالة حقيقة، ووقعت« ضمن مكان وزمان معينين، وينتقل فيها الرحالة من مكان جغرافي محدد إلى مكان جغرافي آخر»[2] وهذا القسم من الرحلات هو الذي نقصده في دراستنا. في حين الرحلة الخيالية هي من نسيج خيال الكاتب، تحدث ضمن مكان وزمان متخيلين« يقوم بها الإنسان في مناطق غير حقيقية وتصور مغامرات خارقة بقصد التسلية وإثارة الخيال. مثال ذلك رحلات سندباد البحري »[3] وكذلك رسالة الغفران لأبي العلاء المعري إلى جانب رحلة المويلحي المسماة حديث عيسى بن هشام، وهذه الأخيرة كثيرا ما يعدها الدارسون إرهاصا لظهور الرواية العربية المعاصرة، إلا أن هذا العمل الأدبي يحوي

---

1 - ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع، ص 92.

2 - محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة : دراسة، ص 205.

3 - مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات الغربية في اللغة والأدب، ص 176.

على «رحلة زمنية ونقدية لأحوال مجتمع "مصر "وثقافة عصر الربع الأخير من القرن التاسع عشر»[1].

وإذا كان الرحالة في الرحلة الخيالية يرحل بعقله وقلمه لا بجسده فقد ذهب بعض الدارسين ومن هؤلاء حسين نصار[2] إلى القول بضرورة إخراج هذا النوع من أدب الرحلة وإدراجه ضمن فن القصة لطغيان عنصر الخيال فيه. ولكن عنصر الخيال وحده لا يكفي، لأن هناك عناصر أخرى لابد من توفرها.

وإذا كان الرحالة في الرحلة الواقعية ينقل لنا ما شاهده في البلاد التي زارها بدقة، كونه تنقل بجسده حقا فيها، فإنه في الرحلة الخيالية يطلق أفكاره ومشاعره لتنقله «بعيدا عن واقعه وعالمه إلى أماكن أخرى،وأزمنة متباعدة»[3] ولعل هذا ما دفع ب " شوقي ضيف" إلى القول بأن «الإنسان ولد راحلا، وإن أعجزته الرحلة تخيل رحلات غير محسوسة في عالم الخيال» [4] لأن الرحالة عندما يسرد لنا الأحداث يمزج لنا الواقع بالخيال. وبعبارة أخرى، إنه «يتخذ أساسا من الواقع ثم يدبر حوله وقائع مبتكرة، كما فعل القصاصون الشعبيون مع رحلتي الإسراء والمعراج»[5] وكذلك ما جسدته العديد من الأساطير الأولى. ويعد أندريه جيد [*] واحد من هؤلاء الرحالين. إذ انطلق «من عالم الواقع، وانتقى منه الانطباعات المؤثرة القوية، ومزج ذلك بخياله الخصب الخلاق فأخرج لنا تركيبا رائعا تتحدد فيه روحه بالعالم، وتطغى عليه حياة جياشة بفضل ذاتيتها المتدفقة» [6]، ليخرج لنا عملا ينتقل فيه من مستوى الحقيقة والاعتراف إلى المستوى الأدبي.

الرحلة النثرية والرحلة الشعرية:

إذا كنا نقصد بأدب الرحلة ذلك الفن النثري الذي يتخذ الرحلة موضوعا له. فإن هناك كذلك رحلات شعرية كان لها صدى واهتمام من قبل الدارسين لا سيما الشعر الملحون.

ولقد حاول أبو القاسم سعد الله الوقوف عند البعض من هذه الرحلات الشعرية (الجزائرية)، سواء المكتوبة بلغة فصيحة أو مكتوبة باللغة العامية (الشعر الملحون). ومن الرحلات الشعرية

---

1 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 176.

2- ينظر: حسين نصار، أدب الرحلة، ص 49

3 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 166.

4 - شوقي ضيف، الرحلات، ص 7.

5 - حسين نصار، أدب الرحلة، ص 49.

*- رحالة فرنسي: تعددت رحالاته وكثرت خاصة باتجاه شمال إفريقيا خلال الفترة الممتدة مابين 1893-1951).

6 - نادية محمود عبد الله، الرحلة بين الواقع والخيال في أدب أندريه جيد، عالم الفكر، مجلد 13، ع 4، يناير، فبراير، مارس 1983، ص 118.

المكتوبة باللغة الفصيحة قصيدة محمد بن محمد منصور العامري التلمساني (ق18)، وقصيدة محمد بن مسائب التلمساني التي تندرج ضمن الشعر الملحون[1].

2/ نشأة أدب الرحلة :

لقد عرف العرب الرحلة منذ الجاهلية (قبل الإسلام)، نتيجة لطبيعة الحياة البدوية القائمة على التنقل والترحال، وذلك بغرض التجارة والصيد وكذا البحث عن الماء والكلأ خاصة في سنوات العجاف التي دفعتهم إلى هجرة «مضاربهم إلى أكناف المدن وإلى مواضع المياه الشحيحة. وقد تمتد سنوات الجفاف وتعم سائر الإقليم، وعندئذ تضطر القبائل إلى هجر ديارها إلى أرض بعيدة تختارها دار إقامة إلى حين. ولم تكن حياتهم مع ذلك مقصورة على الرعي المتنقل فقد اشتغلوا بنقل المتاجر عبر فيافي الجزيرة العربية» [2]. ولقد أشار العديد من الشعراء إلى رحلات قاموا بها ومن هؤلاء الشعراء نذكر قول النابغة الذبياني:

كأني شددت الرحل يوم تشذرت على قارح مما تضمن عاقل [3]

ويقول الأعشى :

كأني ورحلي والفتان ونمرقي على ظهر طاو أصفع الخد أخثما [4]

كما أن المقدمة الطللية لقصيدة زهير و التي تحمل عنوان "أمن أم أوفى دمنة لم تكلم"[5] تعطي صورة واضحة و حية للرحلة في شعر الشعراء ، لأنها تصف رحلة طويلة في الوديان و الجبال و السهول بصورة حية، فبقراءتها يشعر القارئ و كأنه قام بها.

لقد سجلت الرحلة انتشارا واسعا عند العرب منذ القديم «بلونيها : رحلة الضغائن والرحلة على الناقة (...) كانتشار القبائل في تلك الصحراء أو انتشار الآل والطلول ومواطن النجعة، فطبيعة المجتمع البدوي القائمة على النقلة والرعي وحماية مواطن الغيث وما يتصل بذلك من حروب تقطع وشائج الدم والحلف والحب جعلت من الجاهلي إنسانا عالقا بالأرض في شؤون حياته جميعا»[6].

إلا أن هذه الرحلات لا تتخذ شكل أدب الرحلة، وإنما كانت أحد العناصر الأساسية في بناء القصيدة الجاهلية (المقدمة الطللية، وصف الرحلة، ثم الموضوع الأساسي وهو المدح (غالبا). وهذا ما أشار إليه ابن قتيبة بقوله: «فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب، وعدل بين هذه الأقسام...» [7]

1 - للإطلاع على هذه الرحلات الشعرية وغيرها، ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (1500 – 1830)، ج 2، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1998، ص 388 وما بعدها.

2 - عبد الفتاح محمد وهيبة، جغرافية المسعودي بين النظرية والتطبيق، ص 15.

3 - النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، مطبعة الهلال، دط، مصر، 1911، ص 84

4 - الأعشى ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، دار صادر، دط، بيروت، 1994، ص 187.

5- ينظر: زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، دار الكتب العلمبة، ط3، بيروت، 2003، ص102-105

6 - وهب رومية، الرحلة في القصيدة الجاهلية، مؤسسة الرسالة، ط 2، بيروت، 1979، ص 19 – 20.

7 - ابن قتيبة، الشعر والشعراء،ج 1 تح: محمد شاكر، دار المعارف، د ط، القاهرة، د ت، ص 75 – 76.

وبعد عصر الإسلام، اتخذت الرحلة منحى آخر « في دوافعها التي بدأت تتعدد ومقصدها المتطور جدا، ثم في شكلها المتميز أدبيا وعلميا بصفتها عملا مدونا ذا طابع فكري–علمي بجوانبه التاريخية والجغرافية والاجتماعية والأدبية»[1] .

إذن الرحلة بعد الإسلام اتخذت طابعا آخر، إذ « صارت فنا عربيا أصيلا في النثر العربي بسماته التاريخية والجغرافية واهتمامه بحياة الناس وتقاليدهم، وأنماط عيشهم، وبمضمونه الفكري والاجتماعي، وأسلوبه الأدبي المتميز»[2] الذي يمتزج فيه الواقع بالخيال، دون أن ننسى الجانب الإثنوغرافي، ليكون بذلك أدب الرحلة « مصدرا لوصف الثقافات الإنسانية، ولرصد بعض جوانب حياة الناس اليومية في مجتمع معين خلال فترة زمنية محددة» [3]. وإذا تتبعنا مسار أدب الرحلة في الأدب العربي نجده قد مر بمرحلتين أساسيتين هما:

1/ المرحلة الأولى: كانت انطلاقتها منذ القرن الثالث للهجرة مع ابن يعقوب من خلال كتابه: كتاب البلدان.هذا الذي نال عناية الكثير من الدارسين والباحثين « لأمانته العلمية ودقته وابتعاده عن الغرائب والعجائب. قام برحلات كثيرة امتدت شرقا إلى الهند، وبلغت أقصاها غربا برحلته إلى بلاد المغارب والأندلس » [4]. وإلى جانب اليعقوبي، شهد هذا القرن رحالين آخرين نذكر منهم : محمد بن موسى بن المنجم، سلام الترجمان، سليمان التاجر الذي يعد رائد أدب الرحلات البحرية، ابن وهب القرشي، ابن خرداذبه، ابن رسته، ابن الفقيه،.... [5].

أما إذا انتقلنا إلى القرن الرابع الهجري، فإننا نسجل ثلاث رحلات بارزة، أولهم رحلة المسعودي والتي نقلها لنا في كتابه " مروج الذهب ومعادن الجوهر". يقول في سبب تأليفه لهذا الكتاب : « فإنا صنفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه في هيئة الأرض، ومدنها، وعجائبها، وبحارها، وأغوارها، وجبالها، وأنهارها، وبدائع معادنها وأصناف مناهلها، وأخبار غياضها، وجزائر البحار، والبحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظمة، والمساكن المشرفة، وذكر شأن المبدأ، وأصل النسل، وتباين الأوطان،.....» [6].

ولقد كان اهتمام المسعودي بالرحلة اهتماما بالغا، كونه أدرك أهميتها، الأمر الذي جعله يعدد منافعها. ف « ليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمي إليه من الأخبار عن إقليمه كمن قسم عمره على

1 - عمر بن قينة، الخطاب القومي في الثقافة الجزائرية: دراسة،منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط، ص 7.

2 - عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية،دط، الجزائر بن عكنون)، 1995، ص 11.

3 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 15.

4 - فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط 2، القاهرة، 2002، ص 117.

5 - ينظر: المرجع نفسه، ص 85 وما بعدها.

6 - المسعودي أبو الحسين علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 1، ص 3.

قطع الأقطار ووزع أيامه بين تفاذف الأسفار واستخراج كل دقيق من معدنه وإثارة كل نفيس من مكمنه» [1].

والمطلع على أجزاء الكتاب يلاحظ أن صاحبه أولى اهتماما كبيرا بالجانب الأدبي، الأمر الذي دفع ب " كراتشوقسكي " إلى تلقيبه بالأديب. إذ يقول عنه : كان « أديبا قبل كل شيء وناشرا للمعارف على منهج الجاحظ وابن الفقيه، مع ميل أكثر نحو الجدية ونحو الأسلوب القصصي، فهو قاص ماهر، وفي كتابه الذي يغلب عليه التاريخ يقابلنا أفضل تصوير للحياة الاجتماعية والثقافية في عصر الخلافة»[2]. وكتاب المسعودي هو حصيلة الرحلات التي قام بها خلال سنين، مسجلا كل ما شاهده وعاينه، إلا أن ما يلاحظ على رحلاته أنه « قد يصعب على القارئ أن يتبين متى ارتحل وأين نزل أو ما نزل ؟ فضلا عن أنه ليس من السهولة بمكان تحديد أي أقطار قطعها وأي البحار ركبها فعلا لا قولا»[3] ويليه بعد ذلك البيروني، هذا الرحالة الذي برز في فترة عرف فيها أدب الرحلة نضجا كبيرا، نتيجة لما زخرت به (تلك الفترة) « من مصنفات مهمة بلغت أوج التطور الخلاق كحركة مستقلة قائمة بذاتها » [4] . ومن هؤلاء الرحالين نذكر : ابن حوقل، المقدسي، المسعودي،... فهؤلاء وغيرهم شكلوا « ما يسمى بالمدرسة الكلاسيكية للجغرافيا العربية»[5].

إن البيروني يمثل نقطة التقاطع بين القرنين الرابع والخامس الهجريين من خلال كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" [6]. وعلى الرغم من جغرافية هذا الكتاب إلا أنه لا يمكن « اعتباره كتابا جغرافيا، بالمعنى الضيق للفظ (....) فالمكانة الأولى عنده تحتلها الحضارة الروحية للهند، وقليل من فصوله الثمانين يمس موضوعات جغرافية بحتة» [7].

وإذ تجاوزنا القرن الحادي عشر الميلادي وجدنا هذه المصنفات الجغرافية سرعان ما أخذت تتسم «بالتنسيق الأدبي للمواد الواردة في المصنفات المتقدمة. وبدأ بعد ذلك نمط آخر ينال القبول لدى الجمهور، ذلك هو وصف الرحلات»[8]

---

1 - المسعودي أبو الحسين علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 1، ص 7.

2 - كراتشوقسكي اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 195.

3 - عبد الفتاح محمد وهيبة، جغرافية المسعودي بين النظرية والتطبيق، ص 28.

4 - حسني محمد حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1983، ص12.

5 - كراتشوقسكي اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 190.

6-ينظر: البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، دائرة المعارف العثمانية، دط،1958م.

7 - كراتشوقسكي اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، 297.

8 - حسني محمد حسين، أدب الرحلة عند العرب، ص 13.

فالرحالة وابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي غيّر نمط كتابته، فبعد أن كان اهتمامه منصبا على تسجيل الجوانب الجغرافية المتعلقة بالبلدان التي زارها، تحول في أواخر القرن السادس الهجري (12م) نحو سرد تجربته، وذلك بذكره لكثير من خصوصياته، مشاعره، أفكاره، وانتقاداته، مع تحول في الطابع الأسلوبي للكتابة كذلك، إذ أصبح أسلوبا سرديا، وقصصيا، يتسم بالبساطة والسلاسة، وبهذا انتقلت الرحلة من الطابع العلمي إلى الطابع الأدبي» [1].

وهكذا أصبحت الرحلات تقدم على شكل سير ذاتية، ومن هؤلاء الرحالين نذكر ابن العربي – وهو من الغرب الإسلامي – «ترك "اشبيلية " في اتجاه المشرق في نحو السادسة عشرة من عمره، غير أن رحلته التي تنسب إليه بعنوان: (الرحلة) أو (ترتيب الرحلة) تعتبر مفقودة»[2] .

وتم تعميم أدب الرحلات على الغرب الإسلامي بعد أن كان محصورا في الشرق الإسلامي – خلال القرن السادس الهجري (12م) مع الإدريسي من خلال مصنفه المسمى " نزهة المشتاق في اختراق الآفاق " والذي امتاز «بغزارة مادته في جغرافية المغرب وصقلية مما يشهد بأنه ساح في تلك الآفاق»[3].

وجاء بعد الإدريسي رحالة آخر،إنه ابن جبيرالأديب و الشاعر من خلال رحلته المسماة " تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار " والمعروفة كذلك برحلة ابن جبير، وهي تضم ثلاث رحلات أولها كانت إلى الحجاز بدافع أداء مناسك الحج، وقد دون تفاصيلها في رحلته، ناقلا من خلالها كل ما شاهد، ووقع عليه نظره من عجائب البلدان وغرائبها فوصف «بساتينها وأسواقها، وتعرض لعمرانها وهندستها فذكر مساجدها ومشاهدها ومستشفياتها ومدارسها، كما أبدى ملاحظات قيمة حول الحالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فذكر العادات والتقاليد، ووصف الاحتفالات بالمواسم وانتقد المواقف التي تعبر عن بدع تتنافى مع الدين الإسلامي» [4] لتقطع بعد ذلك الرحلة شوطا كبيرا في مستواها الأدبي مع ابن بطوطة، وكذلك بما حظيت به من اهتمام عالمي لقيمتها [5]. إذ صار لا يكاد يذكر رحالة في التراث العربي إلا وتبادر إلى أذهاننا الرحالة ابن بطوطة، بل إن رحلته شغلت أقلام العديد من الدارسين كونها اشتملت على معلومات متعددة التاريخية منها والجغرافية والاجتماعية،.... كما كانت موضع اهتمام المستشرقين. فقد «كان أول من تناوله بالبحث العلامة كوزغارتن kosegarten وتلميذه ابتز Apetz. فقدم الأول تحليلا عاما للرحلة وثلاث مقتطفات من المتن تصحبها

1 - سميرة انساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، ص 48.

2- ينظر: عمر بن قينة، الخطاب القومي في الثقافة الجزائرية : دراسة، ص 10.

3 - زكي محمد حسين، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، ص 65.

4 -ا بن جبير،رحلة ابن جبير، ج1، تقديم:سليم بابا عمر، موفم للنشر، دط، رغاية الجزائر، 1988م.(المقدمة).

5 -ينظر: عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ص 13.

الترجمات والتعليقات بعنوان " الرحلة الفارسية Iter perscum والرحلة الملديفية Iter maldivicum »[1].

لم يدون ابن بطوطة رحلته، وإنما دونها ابن جزي بأمر من السلطان المغربي أبي عنان، حيث « أن مبنى الرحلة بمعظمه يرجع إلى ابن جزي، فيما المضمون بما فيه من أفكار وسرد روائي، يرجع بكليته إلى ابن بطوطة»[2].

فابن بطوطة قدم لنا وثيقة هامة عن حياة الأمة الإسلامية وأحوالها خلال القرن الثامن الهجري (14م)، رغم الصعاب التي كابدها في رحلته، خاصة وأن ظروف تلك الفترة كانت صعبة. إذ كانت الحكومات تتقاضى من المسافرين «الضرائب والمغارم والرشا على الدخول والخروج ومعابر الأنهار، ومع هذا فلم تكن تضمن لهم السلامة »[3]. إلا أن حب ابن بطوطة للرحلة وشغفه بها كان أقوى من تلك الظروف، الأمر الذي جعله «آخر جغرافي عالمي من الناحية العملية، أي أنه لم يكن نقالة اعتمد على كتب غيره بل كان رحالة انتظم محيط أسفاره عددا كبيرا من الأقطار»[4].

وإلى جانب هؤلاء الرحالة المغاربة نذكر بالخصوص عبد الرحمن ابن خلدون، هذا الرحالة الذي اختلف حوله الكثير من الدارسين، كون رحلته جاءت في ثنايا الحديث عن سيرته الذاتية التي دونها في مؤلفه " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"[5]. ولأن هذا الكتاب عبارة عن سيرة ذاتية الهدف منه «التعريف به وبأحواله وظروف حياته منذ نشأته إلى ما قبل وفاته»[6] فإن وصفه لكل ما شاهده وعاينه من خلال رحلته يندرج ضمن أدب الرحلة. بل إن عنوان الكتاب يؤكد ذلك. فكتاب " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا " «ينتسب إلى أدب الرحلات، كما ينتسب إلى أدب السيرة الذاتية، لكن ما فيه من أدب الرحلات أدنى مما فيه من أدب السيرة الذاتية، وقد نوه كاتبنا إلى ذلك، فجعل الرحلة في عنوان الكتاب تالية للتعريف بصاحب الرحلة» [7].

فابن خلدون من خلال كتابه قدم لنا مغامرات رحالة شغفته الرحلة، بادئا إياها «مع الوظائف الديوانية التي تمرس بها وتمرست به نحوا من خمسة وعشرين عاما قطع خلالها أقطار المغرب جميعها والأندلس، وتقلبت حاله بين سعود ومنحوس، أفضت به في أحيان إلى السجن، وكادت تفضي

1- كراتشوفسكي، اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 470.

2 - شادي حكمت ناصر، ابن بطوطة وصناعة الرحلة ص 18.

3 - حسين مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته: تحقيق ودراسة وتحليل، دار المعارف، د ط، القاهرة، د ت، ص 21.

4 - كراتشوفسكي، اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 452.

5- ينظر: ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، تح = محمد بن تاويت الطنجي، الهيئة العمة لقصور الثقافة، ط2، القاهرة، 2006م.

6 - فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي،ص539م.

7 -ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، ص-أ- (تقديم بقلم عبادة كحيلة).

به في أحيان أخرى إلى الموت »[1] وكل هذه المكابد والمصائب تحملها ليخرج لنا بعد ذلك « نصا جيدا في أدب الرحلة العربية، إذ تعددت وتنوعت وكثرت مخاطرها، ولم تخل من الملاحظات الدقيقة الذكية، التي لا نكاد نعثر عليها لدى غير هذه الشخصية» [2].

ومن الرحالين الذين عرفوا بعد ابن خلدون نذكر " الحسن بن محمد الوازن " المعروف بليون الإفريقي وهو الرحالة الذي يمثل نهاية المرحلة الأولى من مسار أدب الرحلة من خلال مؤلفه (وصف إفريقيا)[3] وليون الإفريقي رغم أن رحلته شغلت رقعة صغيرة مقارنة بتلك المسافات التي قطعها سابقوه أمثال: ابن جبير وابن بطوطة،.... إلا أن رحلته لها أهمية كبيرة تجلت في النشر والشرح والترجمة إلى عدة لغات. و لعل أكثر المستفيدين من هذا المؤلف فهم الخرائطيون، هؤلاء الذين « صححوا بواسطته ما رسم قبله من خرائط ووضعوا أخرى جديدة بحسب ما فيه من مسالك ومسافات وتضاريس، فكانت أقرب إلى الخرائط العلمية المطابقة للواقع»[4] وكل هذا كان نتيجة لدقة مشاهداته وملاحظاته في رحلته.

3-المرحلة الثانية: لقد عاش العرب فترة ظلام دامس على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولا سيما العلمية خلال القرن العاشر الهجري (16م) الأمر الذي جعل هذه الفترة عقيمة و راكدة من حيث الرحلات. وذلك لأسباب منها تعدد المشكلات السياسية والاقتصادية التي لحقت بالعالم العربي، هذا إلى جانب التراجع الثقافي والحضاري للفرد العربي. .كما أن العديد من الدول العربية عانت في تلك الفترة من المشكلات الداخلية و أهمها التفاوت على السلطة في الوقت الذي شهدت فيه هذه الفترة العديد من الكشوفات الجغرافية الغربية، إذ تم اكتشاف العالم الجديد في الأمريكيتين. وكذا بداية الصعود الحضاري الأوربي [5]. إلا انه سرعان ما عادت الرحلات العربية إلى النشاط شيئا فشيئا خلال القرنين السابع والثامن عشر الميلاديين (11هـ - 12هـ).حيث شهد القرن السابع عشربعض الرحلات نذكر منها – ومن المغرب العربي تحديدا – رحلة العياشي المسماة ب "ماء الموائد" والمعروفة بالرحلة العياشية. وهي رحلة حجازية. ويذهب المستشرق كراتشوفسكي إلى أن رحلة العياشي واحدة من الرحلات التي ألفت خلال هذا العهد « الذي لم يطرأ فيه أي تقدم في هذا الميدان إلى العصر الحاضر، أو على الأقل إلى القرن التاسع عشر» [6] .

---

1 - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا ،ص ب (تقديم بقلم عبادة كحيلة).

2 - فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص 80

3- ينظر: الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفرقيا، ج 1، تر : محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1983

4 - المصدر نفسه، ج1، ص20.

5 - ينظر: فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص 81.

6 - كراتشوفسكي، اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 809.

ومن رحلات القرن 17م كذلك نذكر رحلة أحمد المقري التلمساني، وهي رحلة غير مطبوعة (مخطوط) تحمل عنوان " رحلة في المشرق والمغرب "([1]). أما إذا انتقلنا إلى القرن 18م (12ه) فنجد أن نشاط الرحلة سرعان ما أخذ في البروزأكثر، ومن رحلات القرن الثامن عشر الميلادي نذكر رحلة ابن عمار المعروفة ب" نحلة اللبيب في أخبار الرحلة إلى الحبيب ". وقد جعل الرحلة في ثلاثة أقسام: مقدمة، غرض مقصود (وهو الرحلة) وخاتمة. أما المقدمة (وهو القسم الموجود والمطبوع) فقد وصف من خلالها أشواقه إلى الحرمين وإلى سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم. كما تحدث عن عادات الجزائريين أثناء الاحتفال بالمولد النبوي. أما القسم الثاني – وهو مفقود – فقد تحدث عن رحلته من الجزائر إلى الحجاز مرورا بكل من تونس وطرابلس ومصر. أما الخاتمة فهي ضائعة كذلك [(2)].

كما تعد رحلة الورتلاني واحدة من رحلات القرن الثامن عشر، والتي تحمل عنوان "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار"[(3)]. وهذه الرحلة تعد بحق «موسوعة أخبار عن جزء كبير من العالم الإسلامي في القرن الثاني عشرميلادي (18م). فهي من المراجع التي لا غنى عنها في هذا المجال. وكان تكرار حجة وإتقانه للعربية ومعرفته بعادات الشرق والغرب قد جعلت الورتلاني حكما منصفا على العصر وأهله في كثير من المناسبات» [(4)].

ونختم هذا القرن برحلة ابن حمادوش الجزائري المسماة ب " لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال" [(5)] و كانت لغرض العلم من جهة، وللتجارة من جهة أخرى. والرحلة في أجزاء، إلا إلا أن الجزء الأول منها ضائع، كما قد تكون هناك أجزاء تلت الجزء الثاني وقد ضاعت كذلك، لأن الرحالة ابن حمادوش عاش لسنوات بعد الرحلة الثانية. ومما يدل على وجود الجزء الأول من الرحلة تلك الإشارات التي كان يوردها في الجزء الثاني ومنها قوله :« وقد تقدم في الجزء الأول» [(6)]. وقوله: « وفي يوم الخميس، ثالث وعشرين رمضان، موافق ثامن عشر أكتوبر انهيت الجزء الأول من هذا التأليف»[(7)].

1- ينظر: سميرة انساعد، صورة المشرق العربي من خلال رحلات الجزائريين في العهد العثماني، مجلة التراث العربي: مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق،ع97، السنة 24، آذار2005،ص107و ما بعدها.

2 - ينظر أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 2 ص 392.

3 - ينظر:الورثيلاني سيدي الحسين بن محمد، الرحلة الورثيلانية الموسومة بنزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار،ج1، تقديم محمد بن أبي شنب،مكتبة الثقافة الدينية،ط1،القاهرة،2008م.

4 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 2، ص 398.

5-ينظر: ابن حمادوش عبد الرزاق الجزائري، رحلة ابن حمادوش الجزائري المسماة : لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال، تح : أبو القاسم سعد الله، الطباعة الشعبية للجيش، د ط، الجزائر، 2007.

6 - المصدر نفسه، ص 126.

7 - المصدر نفسه، ص124.

وقد حوت الرحلة على معلومات جد مهمة للبلاد (المغرب، الجزائر) خاصة في تلك المرحلة – العهد العثماني – والتي لا تزال تفتقر إلى معلومات، ولعل أهم ما سجله لنا الرحالة هو طباع وعادات كل من الجزائر والمغرب في ليلة القدر والمولد النبوي الشريف.

كما سجل لنا أسماء العديد من العلماء سواء في الجزائر أو في المغرب، بل إن الرحلة كانت – إلى جانب ذلك – بمثابة وثيقة سياسية. إذا أشارت إلى العديد من القضايا السياسية سواء تعلقت بالجزائر، أو كانت تخص المغرب. فمثلا في الجزائر نجده يشير إلى انعقاد الصلح بين الجزائر والدان مارك إذ يقول : « وفي يوم الجمعة وقع الصلح بين الجزائر والدانمارك» [1].

إن هذه الرحلة إذا كانت سجلا لا يستغنى عنه لمعرفة طبيعة الحياة الجزائرية والمغربية بمختلف جوانبها السياسية والاجتماعية والثقافية، فهي كذلك مصدر لحياة مؤلفها. ذلك أن المعاصرين لابن حماد وش لم يترجموا له، كما لم يترجم له.,.. المتأخرون.... أما هذه الرحلة ففيها... الكثير عن أخباره ونشاطه العلمي وتأليفه وأسفاره وعلاقاته.... ومن خلالها نستطيع أن نقول أننا نعرف الكثير عن ابن حماد وش»[2] حتى وإن أخذت الرحلة أربع أو خمس سنوات من عمره.

ولاشك أن هذه الرحلة تعد – بحق – « قطعة من تراث الجزائر الوطني خلال القرن الثامن عشر »[3] ولعل الحصول على الأجزاء الأخرى سوف تضيف معلومات أخرى قيمة ومتنوعة عن المغرب العربي خلال القرن الثامن عشر الميلادي.

وإذا انتقلنا إلى القرن التاسع عشرالميلادي سنجد أن الرحلة قد شهدت نشاطا كبيرا، إذ هبت عليها نسمة النهضة، وذلك بفعل عوامل نذكر منها احتكاك العرب بالغرب الوافد إلى بلدان عربية، خاصة مع حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1798 م. والتي تعد مؤشرا لبداية النهضة العربية الحديثة إذ رافقه العديد من العلماء وفي مختلف الاختصاصات. هؤلاء الذين جلبوا معهم مطبعة لطبع الأوامر والمنشورات [4] وقد نتج عن هذا الاحتكاك تغيرات كان لها أثر بالغ على الذهنية العربية . ولعل أهم ما شهده أدب الرحلة في هذه المرحلة هو اتجاه الرحالة نحو الغرب، بل صارت « قاصرة عليه، وكأن الأرض ليس فيها إلا غربها. وقليل جدا، إن لم يكن من النادر من يتطلع إلى الشرق، ولعل هذا مرجعه التقدم الكبير الذي أحرزه الغرب خاصة بعد الثورة الصناعية، وتحديث أساليب العمل

---

1 - ابن حمادوش عبد الرزاق الجزائري، رحلة ابن حمادوش الجزائري ، ص 257.

2 - أبو القاسم سعد الله، الطبيب الرحالة الجزائري ابن حمادوش : حياته وآثاره، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر، 1982، ص 77.

3 - المرجع نفسه ، ص 76.

4 - ينظر: عباس بن يحيى، مسار الشعر العربي الحديث والمعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، الجزائر، (عين مليلة)، د ت، ص 18 – 19.

والإنتاج، وإقامة دور العلم الكبرى. فلم يعد طالبو العلم يشدون الرحال إلى بغداد ودمشق والقاهرة، كما كان العهد في الماضي، وإنما أصبحوا جميعا ينطلقون إلى باريس ولندن» [1] .

وقد كان لهذه الرحلات نحو الغرب فوائد كبرى، فهي «من أهم الوسائل التي عرفتهم بمظاهر الحضارة الأوربية قي القرن التاسع عشر... فقرأ بعض مواطنيهم الذين لم يتمكنوا من زيارة أوروبا بأنفسهم»[2] ومن رحالي المغرب العربي في هذه المرحلة نذكر رحلة خير الدين التونسي باتجاه أروبا. والتي نقل لنا من خلالها مظاهر عشرين بلدا أوربيا (فرنسا، بريطانيا، إيطاليا..). والرحالة حرر رحلته في كتاب سماه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك "[3] وهذه الرحلة كانت لغرض سياسي، إذ «أرسله أحمد باي تونس (من 1837إلى 1800) إلى باريس سنة 1853 ليدافع عن مصالح الحكومة التونسية في الدعوى التي قد رفعتها على اللواء محمود بن عياد»[4]. ومن خلال رحلته لاحظ الفرق الشاسع والهوة الموجودة بين المجتمع الغربي المتحضر والمجتمع الشرقي المتأخر. فكان الداعي إلى تأليف هذا الكتاب أمران يصبان في مقصد واحد «أحدهما : إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان (...) ثانيهما : تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا (....)» [5].

ويحدثنا خير الدين التونسي في مؤلفه هذا عن مظاهر الحرية الشخصية والسياسية والفكرية في فرنسا. والتي قضت بدورها على العبودية، محققة مقابل ذلك النهضة والتقدم. كونها أعطت للإنسان حق التصرف «في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه»[6]. إلا أن حديث الرحالة عن مظاهر الحرية والمساواة في مختلف البلاد الأوربية لم ينسيه ملامحها في بلاد العرب والمسلمين بل إن الدين سباق إلى ذلك، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم خير دليل.

لقد انبهر خير الدين التونسي بمظاهر النهضة والتقدم في مختلف البلدان الأوربية، ولكن هذا لم يقده إلى الانسلاخ عن مبادئ دينه وأهله. فهو يدعونا إلى الاقتباس من الغرب، ولكن شرط أن نعرف ما نأخذ وما ندع لأن التقليد الأعمى سيؤدي لا محالة إلى الذوبان وفقدان الشخصية والولوج أكثر في أعماق الجهل والتخلف. ومن ثم لابد «ن يتخير منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا

---

1 - فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص 81.

2 - سبايار دنازك، الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، نوفل للطباعة، ط 2، 1992، ص8–9.

3- ينظر:خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،مج1،تح : المنصف الشنوفي، شركة أوربيس للطباعة، ط 2، تونس، 2000.

4 - سبايار دنازك، الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ص 20.

5- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مج1، ص98.

6 - المصدر نفسه، مج1، ص191.

مساعدا وموافقا، عسى أن نسترجع منها ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا»[1]. لذلك نعد رحلة خير الدين التونسي واحدة من المحاولات الإصلاحية الواعية للوطن العربي والإسلامي، الهادفة إلى تنمية الغافلين وإيقاظ النائمين من العوام أو الخواص، لتشكل بذلك: « معلما هاما في تطوير التفكير في العالم العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر، فهي بمثابة وعي حاد سديد لداء استفحل أمره منذ أوائل ذلك القرن»[2].

أما في الجزائر فنجد رحلات عدة منها رحلة أبو راس الناصر والتي كانت باتجاه المشرق العربي لأداء مناسك الحج، وكذلك رحلة الحاج الدين الأغواطي المسماة " رحلة الأغواطي في شمالي إفريقية والسودان والدرعية"[3] وهذه الرحلة« كتبها بطلب من مساعد القنصل الأمريكي في (الجزائر) السيد (ويليام هودسون) قبل الاحتلال الفرنسي بأقل من خمس سنوات» [4] والحاج ابن الدين الأغواطي الأغواطي لم يكتب له الرحلة بالتفصيل، وإنما أشار إلى الخطوط العريضة لكل منطقة سواء عن الجزائر أو عن شبه الجزيرة العربية. ولكن رغم هذا الاختصار، إلا أن الرحلة كانت بمثابة وثيقة استفاد منها الأمريكيون، بل ومكنت الفرنسيين من السيطرة على مستعمراتها.

أما رحلة سليمان بن صيام والمعروفة بالرحلة الصيامية فقد كانت باتجاه باريس سنة 1852، وقد استغرقت أكثر من شهر. قدم من خلالها وصفا للعديد من الأشياء الحديثة التي لاحظها في المجتمع الفرنسي، مشيرا إلى أن ذلك التطور الذي شهدته فرنسا لم يكن مقتصرا على جانب معين، وإنما شمل جميع الجوانب.

وإذا كان سليمان بن الصيام منبهرا بمظاهر التطور والحضارة في فرنسا، فإن رحلة أحمد ولد قاد – سنة 1878 – كانت أقل انبهارا واندهاشا بهذه المظاهر. إلا أنه يبالغ في مدح حضارة فرنسا والإشادة بكرم الفرنسيين إذ يقول: «جزى الله الدولة الفرنساوية عن العباد خير لأنها الواسطة لهذه الفضيلة، وحياة كل أرض حلت بها كأنها أمطار وبيلة.... هنيئا لفرنسا التي هي أم الجزائر فقد زادها مر الليالي حدة وتقادم الأيام حسن شباب » [5]. و لعل انبهاره هذا ليس من باب الولاء، إنما لما شاهده شاهده من تطور علمي و حضاري في المجتمع الفرنسي، و الذي يندر وجوده في المجتمع الجزائري,

---

1 - خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ،،مج1، ص 97.

2 - المصدر نفسه، مج1، ص 79.

3- الرحلة كتبها في نهاية العشرينات ونشرها هودسون بالانجليزية سنة 1830م وأعادها إلى العربية أبو القاسم سعد الله، للاطلاع على الرحلة ينظر: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج2، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، 1990م، ص243-248.

4 - عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ص 16.

5 - سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، مجمد بن الشيخ الفعون القسنطيني، ثلاث رحلات إلى باريس : 1852 - 1878 – 1902، تقديم وتحقيق خالد زيادة، دار السويدي للنشر والتوزيع + المؤسسة العربية للدراسات والنشر، أبو ظبي – بيروت، ط 1، 2005، ص 60.

أما رحالي القرن التاسع عشر من المشرق العربي نحو بلدان غربية نذكر رحلة أحمد فارس الشدياق، رحلة رفاعة الطهطاوي، وسنقف عند الرحلة الأخيرة والتي كانت باتجاه فرنسا. ولقد نقل الطهطاوي ملاحظاته الباريسية في كتاب سماه " تخليص الإبريز في تلخيص باريز "[1]. وقد قام بهذه الرحلة كمرشد وإمام ديني للبعثة العلمية الأولى إذ «رشحه الشيخ حسن العطار في يوليو 1826 م كإمام ديني ومرشد لأول بعثة دراسية مكونة من أربع وأربعين طالبا أوفدها محمد علي إلى فرنسا متأثرا بمستشاره الفرنسي السيد "جومار" الذي لم يرحل مع الحملة الفرنسية» [2]. ولقد أسهب رفاعة الطهطاوي في الحديث عن التطورات العلمية التي شهدتها باريس، كما عني بوصف طباع أهلها وعاداتهم وما ميزها من نظام ونظافة وآداب، خاصة وأن فرنسا شهدت في تلك الفترة تحولات عميقة ومن جوانب عدة ناتجة عن الثورة الفرنسية.

وإذا نظر رفاعة إلى الحضارة الغربية نظرة إعجاب وانبهار نتيجة لما حققته من حرية ومساواة، إلا أن هذه النظرة كانت بعين مشرقية، لأن إعجابه لم يعمل على انسلاخه عن دينه الحنيف وموروثه الأصيل. إذ رفض كل ما يعارض الدين، وتجلى ذلك من خلال استشهاده بالعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، بل إن باريس وما حققته من علم وفنون أدبية وصناعات ومعارف بشرية جعلته يصف هذه المظاهر بإعجاب.و يبدو ذلك في قوله: «يظهر لمن تأمل في أحوال العلوم والفنون الأدبية والصناعة في هذا العصر، بمدينة باريس، أن المعارف البشرية قد انتشرت وبلغت أوجها بهذه المدينة، وإنه لا يوجد من حكماء الإفرنج من يضاهي حكماء باريس، بل ولا في الحكماء المتقدمين»[3].

ومن خلال هذا الاعتراف يتبين لنا أن تأليف هذا الكتاب كانت له دوافع سياسية واجتماعيةفقد كان يرغب في إحداث التغيير بمصر، بل وفي كل الوطن العربي. لأنه أدرك الفرق الشاسع بين الحضارتين –الشرقية والغربية –في جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية والثقافية فأراد « أن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم» [4].

وهذه الرحلات التي وقفنا عندها ما هي إلا نماذج فقط. لأننا إذا حاولنا أن نعدد كل رحلات القرن التاسع عشر فإنه يصعب علينا ذلك. فقد تعددت اتجاهاتها وتنوعت مقاصدها. بل إن هذا القرن (التاسع عشر) يشكل «قرن الرحلات بلا منازع،..... إنه القرن الذي يضم أكبر عدد من الإنتاج

1- ينظر:الطهطاوي رفاعة رافع، تخليص الإبزيز في تلخيص باريز، تقديم : الصغير بن عمار، موفم للنشر، دط، الجزائر
(رغاية)، 1991.

2 - المصدر نفسه، المقدمة (VIII)

3 - المصدر نفسه، ص 233.

4 - المصدر نفسه، ص 5.

الثقافي والأدبي الذي يرتكز بالأساس على يوميات الرحلة ومخاطرها، وإن كانت هناك رحلات سبقت هذا الزمن بكثير، إلا أنها لم تكن معبأة بهذا القدر من الإنتاج المكتوب» [1].

وإذا عبرنا القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين وجدنا مجال الرحلة يزداد ويتسع، واتجاهاتها تنمو وتتعدد. وبما أنه لا يمكننا أن نقف عند كل رحلة على حدة ارتأينا أن نقدم عناوين بعض الرحلات وأصحابها سواء كانت مشرقية أو مغربية باستثناء الرحلات الجزائرية التي سنحاول الوقوف عند النقاط العريضة فيها، لأن رحلات الجزائريين خلال القرن العشرين هي مجال دراستنا.كما أن اقتصارنا على ذكر بعض الرحلات دون غيرها راجع إلى كون هؤلاء الرحالة كان لهم تأثير على الوطن العربي كله من خلال ما دونوه. ومن هؤلاء الرحالين والذين ذكرهم النساج نذكر:

- **حسين فوزي :**ومن مؤلفاته في الرحلة : سندباد مصري، سندباد في رحلة الحياة، سندباد في سيارة، سندباد عصري، سندباد إلى الغرب،......
- **محمود تيمور:** ومن مؤلفاته " أبو الهول يطير، الأيام المائة،..
- **أنيس منصور:** ومن مؤلفاته: حول العالم في 200 يوم، أطيب تحياتي من موسكو،.....
- **أحمد محمد حسين:** في صحراء ليبيا.
- **أمين الريحاني:** المغرب الأقصى، ملوك العرب، الريحانيات[2]،... هذا إلى جانب رحلات طه حسين، توفيق الحكيم، فاروق خورشيد، صبري موسى...[3]. كما نذكر الرحالة محمد الخضر حسين صاحب رحلات كثيرة في المغرب والمشرق، أهمها رحلته إلى الجزائر التي قام بها سنة 1902. وصف فيها المسالك والمعالم، كما ذكر الأدباء والعلماء الذين لقيهم، ودون ما كان بينه وبينهم من محاورات [4].

كما حاول سعيد علوش في مؤلفه " إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي " إحصاء رحلات العرب إلى الغرب خلال القرن التاسع عشر والعشرين مستبعدا كل رحلة كانت نحو فضاءات أخرى، وقد تجاوزت هذه الرحلات التي أحصاها الثمانين عنوانا[5]. وإذا انتقلنا إلى الرحلات الجزائرية خلال القرن العشرين وجدناها ذات اتجاهات متعددة ومختلفة، فمنها ما كانت باتجاه مدن وقرى جزائرية، فهي بذلك رحلات داخلية، ومنها ما كانت باتجاه الوطن العربي والإسلامي، أو نحو

1 - بيير جوردا،الرحلة إلى الشرق : رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، تر:مي عبد الكريم علي بدر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع،ط1،دمشق،2000،ص9(المقدمة)

2 - ينظر: سيد حامد النساخ، مشوار كتب الرحلة قديما وحديثا، ص14-15.

3- ينظر الملحق

4 - ينظر: حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي في المغرب، المكتبة البوليسية، ط 1، لبنان، 1982،ص636.

5 - للإطلاع على عناوين هذه الرحلات ينظر : سعيد علوش، إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي : دراسة مقارنة، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء المغرب)، 1986، ص 135 وما بعدها.

دول أجنبية فهي بذلك رحلات خارجية. والرحلات الجزائرية خلال القرن العشرين انكمشت نوعا ما في العشرينات. إلا أنها سرعان ما عادت إلى النشاط والظهورمع مطلع الثلاثينات داخليا وخارجيا، لكن بحس وطني قومي سياسي هذه المرة، وأخذت وجهتها العربية تبرز بوضوح على المستوى الخارجي : ماديا وشعوريا منذ 1937 »[1].

ومن خلال اطلاعنا على بعض رحلات القرن العشرين الجزائرية، وجدنا أن معظمها كانت خارجية، أي نحو دول أروبية ولا سيما فرنسا. كون الجزائريون وجدوا في حضارة فرنسا حضارة متطورة سجلت قفزة علمية وصناعية [2].

أما الرحلات الداخلية فنسجل عدة رحالين نذكر منهم ابن باديس والذي نسجل له خمس رحلات شملت العديد من المدن الجزائرية، وهي لا تخرج في معظمها عن توعية الشعب ودعوتهم إلى إتباع كتاب الله وسنته وذلك مما لاحظه من صراع قبلي، واستسلام البعض للدجل والشعوذة من خلال ما كانت تزرعه الطرقية من بدع.

إن الرحالة عبد الحميد بن باديس إنما كان يهدف من خلال رحلاته الخمس إلى تكوين أمة عربية مسلمة متشبثة بقيمها ومبادئها التي تعد أساس نهضتها، ورحلاته الخمس الداخلية حملت العناوين التالية: [3]

- للتعاون والتذكير.
- جولة صحفية.
- في بعض جهات الوطن.
- ثلاثة أيام ببسكرة.
- رحلتنا إلى العمالة الوهرانية.

والملاحظ لهذه العناوين يجد أن الرحلة الخامسة هي الوحيدة التي حملت لفظ رحلة. أما الرحلات الأخرى فكانت بعناوين عادية.

---

1 - عمر بن قينة، في الأدب الجزائري الحديث : تأريخا.. وأنواعا، وقضايا.. وأعلاما، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، بن عكنون الجزائر)، 1995، ص 130.

2-إننا لم نركز على الرحالين الذين هم محل الدراسة التطبيقية، وإنما انصب اهتمامنا على رحالين آخرين، وبذلك نكون قد ألممنا بمعظم رحالي القرن العشرين. كما أنني وقفت عند نماذج من رحلات الفترة الاستعمارية، ورحلات بعد الاستقلال. وهذه الرحلات منشورة في الجرائد (الشعب، السلام،....) والمجلات (الثقافة الشهاب،..) كما أن البعض منها موجود في الكتب.

3 - للإطلاع على هذه الرحلات ينظر : ابن باديس عبد الحميد، ابن باديس : حياته وآثاره، ج 4، جمع ودراسة:عمار طالبي،الشركة الجزائرية،ط 1،الجزائر،1968،ص297– 324.وهذه الرحلات نشرت من قبل في الشهاب باستثناء الرحلة الرابعة التي حملت عنوان، ثلاثة أيام ببسكرة، لم يتضمنها الكتاب وإنما نشرت في مجلة الشهاب فقط.

و من الرحالة في القرن العشرين بعد الاستقلال فنذكر رحلة عمر بن قينة إلى مدينة الجلفة والتي حملت عنوان " في ثنايا الجنوب الوديع " [1].

وهذه الرحلة التي قام بها نلمس له فيها موقفين. موقف إيجابي جسدته صور الكرم والنبل ففيها« أحس... بدفء متميز لم أفلح في تحديد هويته... كم تمنيت أن يكون لي فيها بيت»[2]هذا إلى جانب المساحات المتواجدة على مشارف الجلفة من السد الأخضر والذي أنجزته أيدي الجيش الوطني الشعبي، والتي (المساحات) شدت انتباه الرحالة.أما موقفه السلبي فجسدته تلك النقائص التي تعاني منها المنطقة وهي من أبسط حقوق الإنسان كانعدام المستشفيات ومعاهد التعليم « ... وهنا يتساءل كثيرون بمرارة موجعة : ما معنى أن أبقى مضطرا دائما لإرسال ابنتي بعد البكالوريا من (مسعد) أو (الجلفة) أو (الأغواط) على بعد أكثر من أربعمائة كلم (400كم) للعاصمة أو لتيزي وزو... لتعيش الصقيع وتتمزق وتعاني كما يعاني أهلها... بحثا عن مأوى ومكابدة في الدراسة... وتقطع الأنفاس في الذهاب والإياب»[3].

وعن إحدى دوائر الجلفة (مسعد) يقول : « فالبؤس مضى يتكرس مظهره في كل شيء، حتى يخيل إليك أن المواطن يحذر "الإزعاج " وكما هو مسالم اليوم ينتظر... فقد كان بالأمس ضحية الخوف والقهر»[4].

إن هذه الرحلات الداخلية وغيرها كانت تتوق « إلى بناء حس وطني بمختلف أبعاده، ينهض به وطن قوي حر مزدهر، يسعد فيه جميع أبنائه، و يتوفر فيه لكل مواطن في كل جهة عزة وكرامة في كنف العدالة والمساواة في محيط اجتماعي وسياسي سليم»[5].

أما الرحلات الخارجية فنجدها على قسمين، القسم الأول كان باتجاه الوطن العربي والإسلامي، في حين كان القسم الثاني نحو دول أجنبية.

ففي القسم الأول سنقف على سبيل المثال لا الحصر على رحلة محمد البشير الإبراهيمي إلى مصر وباكستان خلال الثورة، ورحلة أبو القاسم سعد الله إلى شبه الجزيرة العربية بعد الاستقلال.

و قد حملت رحلة محمد البشير الإبراهيمي باتجاه مصر وباكستان عنوان "رحلتي إلى الأقطار

1- عمر بن قينة، في ثنايا الجنوب الوديع الحالم، الشعب، نشرت في حلقتين :
- الحلقة الأولى في 16 صفر 1411 ه (6 سبتمبر 1990).
- الحلقة الثانية في 12 ربيع الأول 1411 ه (30 سبتمبر 1990).
2- المصدر نفسه، الحلقة الأولى.
3 - المصدر نفسه، الحلقة نفسها.
4 - المصدر نفسه ، الحلقة الثانية.
5 - عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ص 125 – 126.

الإسلامية " [1]. ومما لفت انتباه الرحالة وهو في القاهرة تلك الأجواء العلمية التي جسدتها المعالم الدينية والثقافية الموجودة بها. ومن هذه المعالم التي شدت انتباهه جامعة الأزهر، التي تعد مفخرة لكل الوطن العربي مشرقا ومغربا، يقول الرحالة معربا عن إعجابه به: «خرجت مرفوع الرأس تيها، مملوء النفس فخرا، مفعم الجوانح إعجابا بهذه الجامعة التي هي مفخرة الشرق وحجته على الغرب.....» [2].

ومن القاهرة توجه إلى (كراتشي) بباكستان للمشاركة في " مؤتمر الشعوب الإسلامية ". ومما لاحظه الرحالة في هذه البلاد الإسلامية شدة تمسكهم بدينهم، ليعلو بذلك عز الدين على الجاه «ورأيت عز الدين كيف يعلو على عز الجاه والمنصب، وأعظمت فيهم هذا السعي الحثيث إلى ذكر الله في وقت بدأ فيه التحلل الديني من أمثالهم، ثم علمت مع طول العشرة محافظتهم الشديدة على إقامة الشعائر، وسعيهم إلى المساجد للجمعة لا يتهاونون ولا يترخصون، مع الفقه الصحيح لأحكام الدين»[3].كما التقى الرحالة هنا بالعديد من العلماء والمفكرين من مختلف أنحاء الوطن، حاورهم وناقشهم واستفاد منهم.

أما رحلة أبو القاسم سعد الله فحملت عنوان " رحلتي إلى الجزيرة العربية "[4] وهي رحلة كانت بعد الاستقلال سنة (1977) لزيارة بيت الله. إذ كانت نفسه تتوق إلى زيارتها كما تتوق نفس كل مسلم « عزمت على تحقيق أمنيتي القديمة وشرعت في الاستعداد الروحي والمادي معا. وكانت أمني نفسي بزيارة الأماكن المقدسة ورؤية الأرض التي انبثق منها نور الإسلام وسارت منها قوافل الجهاد تنشر القرآن الكريم والسنة النبوية في مشارف الأرض ومغاربها »[5]. ولقد سجل الرحالة انطباعاته ومشاهداته في رحلته إلى هذا البلد أكثر من رحلاته الأخرى «ويعود ذلك لأهمية الحادث في حياتي من جهة ولأهمية الجزيرة العربية في تاريخ العرب والمسلمين من جهة أخرى» [6].

ولقد حظي الرحالة باهتمام كبير يتلاءم مع مكانته، و لاحظ مظاهر الكرم والجود متأصلة في الإنسان السعودي، هذا إلى جانب المحيط الفكري والثقافي الذي ميز هذه الرحلة، وما تخلله من ظلال دينية كانت لها أثر كبير في نفس الرحالة.

أما الرحالين الذين اتجهوا نحو أوروبا عامة وفرنسا خاصة فقد كان عددهم يفوق عدد الرحالين الذين اتجهوا صوب مناطق أخرى. ومن هؤلاء نذكر رحلة " محمد بن الحسن بن الشيخ الفغون

1- للاطلاع على الرحلة ينظر :الإبراهيمي محمد البشير، أثار محمد البشير الإبراهيمي 1952-1954)،ج 4، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1997، ص18- 23. وكانت قد نشرت من قبل في جريدة البصائر في ستة حلقات.

2- المصدر نفسه، ج4، ص31.

3 - المصدر نفسه، ج4، ص 35.

4- للاطلاع على الرحلة ينظر : أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب،د ط، الجزائر، 1983.

5 - المصدر نفسه ، ص236.

6 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

القسنطيني ". وهي رحلة قام بها بترتيب من إدارة فرنسا «ضمن تقليد جرت عليه سياسة الاحتلال في إشراك بعض الأعيان الجزائريين من مختلف المقاطعات، في بعض المهرجانات الدولية في (فرنسا) والاحتفالات الوطنية الكبرى للتأثير عليهم، كي يكونوا رسلها في كسب ود مواطنيهم لها»[1]. ولقد وصف الرحالة أجواء الرحلة وما صاحبها من عناية وترحاب عكس كرم فرنسا وجودها بالضيوف – حسب تقديره – إذ يقول : «أمرونا بالنزول عن خيولنا إلى المائدة التي أكل عليها القيصر، فمد لنا السماط وأكلنا من كل ما تشتهيه الأنفس. وبعد إتمامنا ركبنا على خيولنا وسرنا قاصدين " رانس" فحين وصلنا إلى المدينة خرجت إلينا جميع الأمة الساكنة بها فرحبوا بنا بقولهم "ينصر العرب ينصر فرانصه ". أما أنا فأخذت بمجامع قلبي الأمة الفرانصوية»[2].

والحقيقة أن هذه الرحلة إذا كانت سياسية في شكلها « عكست حرص الاستعمار الفرنسي على كسب ود الجزائريين وولائهم من جهة، كما عكست حنين هؤلاء وتوقهم إلى ما تلوح به إفكا وتضليلا إدارة الاحتلال.... فقد أعربت من جهة أخرى عن موهبة أدبية عموما، وميول شعرية خصوصا »ا[3]جسدتها تلك الأبيات التي كان ينطق بها لسانه في مدح القيصر أو رئيس فرنسا[4].

وإذا كانت رحلة محمد بن الحسن بن الشيخ الفغون القسنطيني سياسية، فإن رحلة العابد الجلالي كانت رحلة سياحية غرضها الترفيه والترويح عن النفس. نشرها في مجلة الشهاب، حملت في البداية عنوان " تموز" [5] ويصرح بالغرض من الرحلة قائلا : « أما أنا فقد وضعت برنامجا محكما للرحلة التي سأقوم بها في العشرين من شهر تموز إلى باريس، ففيشي، فسويسرة، وسوف يمتد أمد هذه الرحلة إلى منتصف أيلول، أعنى بعد ذلك تموز وآب ويذهب أثرهما» [6]. ثم نشر الرحلة بعنوان "في القطار"[7] سجل من خلالها انطباعاته، ولكن بصفة مختصرة دون تفصيلات.

أما رحلة مالك بن نبي فكانت هي الأخرى إلى باريس، نقل من خلالها الأجواء والمظاهر التي شاهدها، ووقع عليها نظره، سواء أعجب بها أو اشمأزت نفسه منها فثار عليها. ومن الصور التي

---

1 -عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ص247.

2 - سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات إلى باريس : 1852، 1878، 1902، ص 79

3- عمر بن قينة، الشكل والصورة في الرحلة الجزائرية، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، (برج الكيفان)، 1995، ص16.

4 - يقول مثلا: أقيصر قد حللت بأرض قوم إذا وعدوك وفوا بالأوامر

هم القوم الكرام وأنت أهل لرتبة قيصر فوق القياصر

فلا زالت جيوشك في انتظام تحوز بها الفضائل والمفاخر

5- ينظر:ابن عابد الجلالي، تموز، مجلة الشهاب، ج 5، م 11، غرة جمادى الأول 1334 (أوت 1935).

6 - المصدر نفسه، ج5، م11.

7- ينظر:ابن عابد الجلالي، في القطار، مجلة الشهاب، ج 10، م 11، غرة شوال 1334 (جانفي 1936).

عكّرت مزاجه صورة «بناتها الطائشات الكاسيات العاريات العارضات لزينتهن وعرضهن دون أي شعور بالإثم» [1].

وهذا الانطباع الذي أخذه عن باريس فور وصوله إليها سرعان ما أخذ يتلاشى ليحل محله انطباع آخر ميزته مظاهر الحضارة والنهضة التي شهدتها فرنسا، وهذا بعد تعرفه على البلاد ونمط العيش فيها، ليستدرك أشياء عدة غابت عنه في أولى أيامه، حيث يقول: «لباريس وجوه أخرى لا يكتشفها المرء عند نزوله. وقد كانت تجولاتي الأولى مجرد محاولات غير جريئة للتعرف عليها في العالم الجديد... »[2].

واقتصارنا على هؤلاء الرحالين لا يعني عدم وجود رحالين آخرين،فهناك العديد من الرحالين أمثال: محمد بوزوزو، أحمد رضا حوحو، توفيق المدني.... وهذه الرحلات نقلت لنا مشاعر أصحابها ومواقفهم اتجاه فرنسا أو اتجاه بلدان أخرى زاروها، سواء كانت تلك المشاعر إيجابية أو سلبية. المهم أن هذا الأدب (أدب الرحلة) « سجل مشاعر الأمة وآرائها، ومن هذه الآراء ما يتعلق بصلات هذه الأمة بغيرها، وبالصور التي تكونها لنفسها عما سواها من الأمم، بناء على هذه الصلات»[3].

وبعد أن وقفنا على مسار أدب الرحلة بمرحلتيه، تبين كيف أن أدب الرحلة العربي يشكل مادة قيمة و ضخمة، وهذا مرده إلى سببين أساسيين، أولهما « السفر والترحال الذي شجع عليه الإسلام، ونبع أصيل هو البوتقة الإبداعية القصصية والروائية التي يتميز بها العربي » [4] فدفعته إلى صياغة رحلته في مدونة يوجهها للقراء.

3/مميزات أدب الرحلة :

إن تعدد أنواع الرحلة – كما سبق وأشرنا – جعلها تشغل اهتمام العديد من الدارسين، وإن كان هذا الفن لا يزال يحتاج إلى دراسات من جوانب عدة نتيجة لما حظي به من ميزات وخصائص، فأهم ما يميزه هو الشمول والتنوع، وهذان الملمحان يميزان جل ما دون وحرر في أدب الرحلة، فهو يشمل « التاريخ والجغرافيا والدين والاجتماع والسياسة. كذلك فإنها تعنى بالوصف الدقيق، والتصوير الأمين والنقل الصادق، بدافع تحري الدقة تحريا علميا موضوعيا، وهي عندئذ تتجلى بالابتعاد عن الهوى والميل والغرض الذاتي» [5].

3- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، (الطالب)، دار الفكر، ط2، الجزائر، 1984، ص204.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، القاهرة، 2001، ص 331.

4 - فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص 543.

5 - سيد حامد النساج، مشوار كتب الرحلة قديما وحديثا، ص 9.

هذا فيما يتعلق بالشمول، أما التنوع فيتمثل أساسا فيما يزخر به من مواد ذاتية غنية « فهو تارة علمي وتارة شعبي، وهو طورا واقعي وأسطوري على السواء، تكمن فيه المتعة كما تكمن فيه الفائدة، لذا فهو يقدم مادة دسمة متعددة الجوانب ليس لها مثيل في أدب أي شعب معاصر للعرب»[1]. ومن خلال هاتين الميزتين بإمكاننا أن نستشف قيمة أدب الرحلة وهو موضوع مبحثنا الثالث.

المبحث الثالث : قيمتا أدب الرحلة والموروث الثقافي فيه

1-قيمتا أدب الرحلة :

زخر فن الرحلة بمؤلفات عدة منذ القرن الثالث للهجرة إلى يومنا هذا، ولعل ما يميز هذه المؤلفات هو ذلك التباين الموجود بينها على مر العصور، إذ هناك مؤلفات ذات طابع علمي يهدف من خلالها أصحابها إلى تصوير الواقع كما هو، اعتمادا على مشاهداتهم دون إضفاء الجانب الفني البلاغي، في حين نجد مؤلفات أخرى تعنى برصد الواقع ونقل « الصور والمشاهد على نحو يحقق التأثير الوجداني، أو ينقل الأحاسيس والعواطف التي يجدها في نفسه من يجتلي تلك المشاهد والآثار والصور، وهذا البعد هو الذي يملأ النفس متعة وتأثيرا، ويجعل للرحلة سمة أدبية بدلا من أن تقف عند حد التسجيل والتدوين» [2].

ويمكن أن نحدد قيمتين أساسيتين لأدب الرحلة وهما: القيمة العلمية والقيمة الأدبية.

أ-**القيمة العلمية :** تتجلى هذه القيمة في تلك المعلومات التي تقدمها في مختلف الاختصاصات التاريخية والجغرافية والاجتماعية والاقتصادية، من وصف للمسالك والعمران ونمط المعيشة من عادات وتقاليد، ليكون أدب الرحلة بمثابة مدونة يلجأ إليها الكثير من الدارسين لاستخلاص العديد من المعارف بكل اطمئنان وارتياحية، ففي مجال التاريخ مثلا تقدم الرحلات معلومات لم يقدمها لنا العلم المختص في هذا المجال، فهي تنقل ذلك الاختصاص بواقعية و بكيفية حية ، فإذا كان التاريخ يعمل على وصف واستقصاء حياة البلدان وتاريخها بمختلف مظاهرها (السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية) فإن الرحلات « أعطت كل ذلك بعده المناسب، وتطرقت إلى تحليل جوانب لم تتطرق إلى تحليلها الوثائق التاريخية، فقامت الرحلات بوضع كل ذلك في دائرة الإشعاع التي توجه إليها لاستجلاء الواقع وإخراج التاريخ عن حدوده الضيقة» [3].

ومن بين الأحداث التاريخية التي تعرض لها الرحالون بوضوح مجيء سيف الإسلام طغتكين ابن أيوب شقيق صلاح الدين الأيوبي، فقد أشار ابن جبير أثناء إقامته في مكة المكرمة – إلى قدومه إلى الحجاز في طريقه إلى اليمن على إثر خلاف وفتنة وقعت بين حكامها[4]. والأمر نفسه بالنسبة

---

1 - كراتشوقسكي اغناطيوس يوليانوفيتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 28.

2 - سيد حامد النساج، مشوار كتب الرحلة قديما وحديثا، ص 7.

3 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 52.

4 - ينظر: ابن جبير، رحلة ابن جبير، ج 1، ص 117 وما بعدها.

للجانب الجغرافي، فإذا كان الرحالة «يدون مشاهداته الجغرافية على سطح الأرض إنما يعمل في خدمة علم الجغرافيا، فهو عندما يصف الممالك والبلدان والأصقاع والأقاليم والمدن والمسالك وعندما يتحدث عن الطبيعة والمناخ وظاهرات توزيع السكان وغير ذلك مما يعد من صميم الدراسات الجغرافية، إنما يعتبر من هذه الناحية مرجعا أساسيا بالنسبة لمن يتناول هذه الموضوعات بالدراسة... ذلك أن الرحلات سجل حقيقي لمختلف مظاهر الحياة في مجتمع بعينه، ومرحلة تاريخية محددة »[1].

وإذا أمعنا النظر في مؤلفات أدب الرحلة العربي نجد أن القيمة العلمية تتجلي بشكل واضح، كما هو الحال في رحلات المقدسي والبيروني.... إذ «لم يكن هدفهم الرئيس الرحلة في حد ذاتها قدر اهتمامهم بوضع مؤلف في تقويم البلدان، كما فعل المقدسي مثلا، أو وصف حضارة غير إسلامية كما جاء في دراسة البيروني للثقافة الهندية، إننا نرى في هذه الأعمال، وما قدمت من مادة ثرية، دليلا بارزا على قيمة رحلاتهم في تزويدهم مباشرة بالمعلومات المستمدة من الملاحظة المباشرة، والمعاينة الشخصية عن الأحوال السياسية والاجتماعية والثقافية للبلدان التي زارها أو أقاموا فيها» [2].

إن هذه القيمة العلمية التي ميزت أدب الرحلة مرجعها أن أصحابها شهود عيان لمختلف الأحوال والأوضاع، وإن كان بعض الدارسين قد تفطنوا إلى بعض الأخطاء، خاصة من الناحية التاريخية، إلا أن هذا لا يقلل من أهميتها، ولعل خير دليل على ذلك هو ازدياد الاهتمام بهذا الفن وازدهاره. حيث يلجأ الرحالون إلى الأسلوب العلمي في تدوين رحلاتهم و بذلك فهو يعكس لنا ما «وصلوا إليه من علم غزير وسعة فهم مع حرصهم على تدوين ملاحظاتهم أول بأول. ومن لم يتسن له ذلك قام بتدوين رحلته عقب عودته إلى بلاده والتزامه جانب الدقة وقوة الملاحظة في كل صغيرة وكبيرة» [3]. ثم إن الرحالة وهو يقدم هذه المعارف المتعددة المناحي، فإنه يقدم في الوقت نفسه جانبا من سيرته الذاتية من خلال سرد كل ما يتعلق به في رحلته، فكان بذلك أدب الرحلة ضربا من السيرة الذاتية ف « إذا كان أدب السيرة الذاتية هو إبحار في التاريخ (قبل الخروج) فإن أدب الرحلة كان إبحارا في الجغرافيا بعد الخروج. غير أنه إذا كان النوع الأول – السيرة الذاتية – إبحارا في تجليات الزمان فإننا في النوع الآخر هنا – أدب الرحلة – يضيف في تجليات الزمان تجليات الجغرافيا على ألا يغيب هذا عن ذاك»[4]. لأن الرحالة وهو يسرد لنا رحلته –من خلال تنقلاته ومشاهداته –في ترتيب زمني دقيق، هو في الحقيقة يقدم لنا جانبا من حياته. فتكون بذلك الذات عنصرا حاضرا في الرحلة بصورة ثانوية أو صورة محورية. فهي(الرحلة) «تطلعنا على سيرة أصحابها وعلى حقيقتهم، وتكشف عن مواهبهم

---

1 - سيد حامد النساج، مشوار كتب الرحلة قديما وحديثا، ص 8.

2 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 16.

3 - عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص 88.

4 - مصطفى عبد الغني، من أدب الرحلات : مشرق ومغرب، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، القاهرة، 2007، ص 9.

ودوافعهم للقيام بتلك الرحلات، والأثر الذي خلفوه للأجيال»[1] و وجود هذا العنصر في أدب الرحلة قربه من الشكل الفني.

ب - القيمة الأدبية

إذا كان أدب الرحلة فن أدبي يحمل فائدة للمؤرخ والجغرافي وعالم الاجتماع... فإنه يحفل كذلك بكثير من « الأساطير والخرافات، وبعض المحسنات البلاغية، وجمال اللفظ، وحسن التعبير، وارتقاء الوصف، وبلوغه حدا كبيرا من الدقة، علاوة على ما يستعين به –أحيانا – من أسلوب قصصي، سلس، مشرق، وهذا هو الذي يجعل بعض الدارسين يدخلون أدبيات الرحلات ضمن فنون الأدب العربي» [2]. و معنى هذا أن أدب الرحلة تتجلى أدبيته في عدة مواضع، وذلك من خلال تلك الأساليب الفنية التي تقدم فيها موادها ل «ترتفع بها إلى عالم الأدب، وترقى بها إلى مستوى الخيال الفني»[3]فمن الناحية الأسلوبية نجد أدب الرحلة يتنوع أسلوبه من سرد قصصي، وحوار، وصف دقيق للمشاهد المختلفة والعجيبةر. هذا إلى جانب تزويد الرحالة رحلته بالعديد من الظواهر البلاغية (سجع، طباق، جناس....) بطريقة مسترسلة دون تكلف أو مبالغة حتى لا تفقد الرحلة فحواها.

وكثيرا ما يلجأ الرحالة إلى التصوير، فيعمد إلى إبراز فكرته في صورة مرئية، محسوسة وملموسة عن طريق «تحويل غير المرئي من المعاني إلى المحسوس، وتعويم الغائب إلى ضرب من الحضور..» [4]

فالرحالة بعد أن يستقصي جوانب المظهر الحسي يقيم علاقة تشابه بينها وبين المحسوسات، مما يجعل القارئ يحس وكأنه رحالة مثله يشاهد كل ذلك بعينه. ولعل هذا ما دفع بشوقي ضيف إلى عدّ أدب الرحلة نتيجة لما تتسم به « خير ردّ على التّهمة الّتي طالما اتّهم بها الأدب العربي، ونقصد تهمة قصوره في فنّ القصّة» [5].

إن القول بأنّ أدب الرحلة فنّ يقترب من فن القصة راجع بالدرجة الأولى إلى طبيعة بعض الرحّالة. هؤلاء الذين جنحوا إلى سرد «القصص الّتي عاشوها أو سمعوا بها، وكان سردهم لهذه القصص بعفوية وحيوية، قربت الرحلة من عالم القصة....» [6].

---

1 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 244.

2- سيد حامد النساخ، مشوار كتب الرحلة قديما وحديثا، ص8

3 - حسني محمد حسين، أدب الرحلة عند الغرب، ص 8.

4- بشرى محمد صالح، الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء بيروت، المغرب)،1994 ، ص3.

5 - شوقي ضيف، أدب الرحلات، ص 6.

6 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 306.

وإلى جانب السرد نجد حضور الوصف الدّقيق والبارع في معظم الرحلات، هذا الّذي قرّب أدب الرّحالة إلى أسلوب القاص. كون جوهر الرّحلة « هو وصف السفر من موضع إلى آخر، وما تقع أبصار المسافر من مشاهدات، وما يستطرفه من أخبار»[1]. ثم إنّ أدب الرّحلة لم يقترب من فنّ القصة فحسب، بل اشتمل على جميع الفنون الأدبية. فعلى سبيل المثال نجده يقترب من فنّ الرواية في بعض الأحيان خاصة في العصر الحديث. إذ « أخذت في الابتعاد عن الشكل القديم، والترابط معا. بل وصلت عند بعض الكتاب إلى الشكل الروائي»[2].

وإذا كانت الرواية تقوم على قوانين يفتقر أدب الرحلة لها، وبالتالي لا يمكننا « أن نعدّها من النمط الروائي، فلهذا الجنس الأدبي قوانينه من عقدة وحبكة، وأشخاص متورطين....الخ، ولا تأبه الرحلة الواقعية للكثير من هذه القواعد، إلا إذا كانت خيالية محضة»[3]. وبما أنّ الخيال ليس العنصر الوحيد الذي يميز الرواية، ويدخل أدب الرحلة الخيالية ضمن هذا الجنس الأدبي. ومنه ف « الرحلة الأدبية إن لم تكن قصة ولا رواية بالمعنى الدقيق فهي أخت شقيقة لهما»[4]. ولهذا يمكن القول أن أدب الرحلة ليس فنا مستقلا بذاته كبقية الفنون الأخرى (قصة، رواية، شعر،...)، إذ نجد فيه « من الفن القصصي ما يمكن معه أن يمثل جذور القصة الأدبية، حيث اعتمد على عناصر أساسية واضحة، هي السرد، والحوار، والوصف، والبدايات والنهايات، والتشويق والإشمال على هدف وغاية وهو أيضا، يمثل شكلا أكثر اتساعا، بما سمح من مساحة لعدد من المستويات اللغوية أن تظهر شعرا كانت أم نثرا، لتنقل المهم والجديد والممتع والنافع »[5] وبعبارة أخرى إن أدب الرحلة يجمع بين المتعة والفائدة المعرفية.

وكثيرا ما يلجأ الرحالة إلى الاستشهاد بأبيات شعرية تبرز أدبيته، سواء كانت من نظم الرحّالة نفسه وهذا يثبت قدرته الشعرية والنثرية معا،و أحيانا أخرى يستعين بأبيات غيره مما يؤكد سعة اطلاعه ودقة معلوماته.

والرحالة حين يستعين بالشعرإنما ليعبر من خلاله عما يختلج في نفسه من مشاعر حرّكتها مشاهداته وملاحظاته، ومن هؤلاء الرّحالة في التراث العربي نذكر على سبيل المثال قول ابن بطوطة في الإشادة بالغرب (ويقصد المغرب العربي في مقابل المشرق) والّتي يعدّها أحسن البلدان :

الغرب أحسن أرض   ولي دليل علـــيـــه

---

1 - حسين نصار، أدب الرحلة، ص 132.

2 - حسين نصار، أدب الرحلة، ص 132.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5 - زيتوني لطيف، السيميولوجيا وأدب الرحلات، عالم الفكر، مج : 24، ع 3، 1996، ص 257.

لبدر يرقب مــنه والشمس تسعى إليه [1]

وإلى جانب ابن بطوطة هناك عدة رحّالين من التراث العربي وظفوا الشعر في قصائدهم نذكر منهم : العبدري، المسعودي،.... أما من الرّحالين المحدثين فنذكر رفاعة رافع الطهطاوي، إلاّ أنّ ما يميز شعرهذا الرحالة أنّه ليس من نظمه، وإنّما استشهد بأبيات لشعراء تتناسب والموضوع الذي يخوض فيه، فمثلا نجده يستشهد بشعر الحاجري حول تضحية الإنسان بنفسه حبّا لوطنه :

كل المنازل والبلاد عزيزة عندي ولا كمواطني وبلادي[2]

و الشعر الّذي يستشهد به الطهطاوي في معظمه لشعراء قدامى(طرفة، البحتري، أبو الطيب المتنبي،....) وهذا ينم عن سعة ثقافية الشعرية لا سيما الشعر العربي القديم. فكانت بذلك الرّحلة من المصادر الّتي عملت على حفظ العديد «من النصوص الشعرية من الضياع، وربّما تضمنت نصوصا لا توجد في مصادر أخرى. وهو ما يضفي على هذه الرّحلات قيمة أدبية كبيرة» [3] بل إنّ«كتاب الرحلات عدّوا تضمين الأشعار تأكيدا لكلامهم وحلية لأسلوبهم»[4].

وكثيرا ما يسيطر على الرحالة الجانب الذّاتي، فنجده يعبّر عن أحاسيسه ومشاعره سواء كان شعورا بالفرح أو بالحزن، لأنّ الرّحالة إذا أعجب بشيء أو نقم على شيء لم يجد وسيلة يعبر بها وينقلها للقارئ سواء الكلمة المفعمة بالمشاعر، والتي سيكون لها أثر في نفس المتلقي فيتجاوب معها، فالرّحالة نقل مشاهداته في صورة «ممتعة، وأخبار تلذ وتمتع، وتستعرض بصورة أدبية، تتسق مع النفس البشرية، فتشكل رافدا ثرا من روافد الفنّ والمتعة الأدبية » [5].

كما يلجأ الرّحالة أحيانا إلى طابع السّخرية والفكاهة بغية إضفاء لمسة خاصة لها تأثير على القارئ بل « قد يصبح هذا الأسلوب الخفيف المرح السّاخر علاجا»[6] للحزن والألم النفسي.

وإلى جانب حضور السّخرية والفكاهة نجد أنّ الأسطورة هي الأخرى لها مكانة في بعض الرّحلات كرحلة أبي حامد الغرناطي ورحلة المسعودي،.... والدراسات الّتي وقفت عند هذه الجوانب خير تأكيد لذلك[7].

إذن الرّحالة ينقل لنا مشاهداته ومعايناته في عمل فنّي يتمتع بالأدبية، ذلك أنّه يذكر الأحداث كما هي ليضيف إليها –بعد ذلك – تعليقاته « الأمر الذي ينقلها بالتدريج من مستوى الاعتراف إلى مستوى

---

1 - ابن بطوطة محمد بن عبد الله، رحلة ابن بطوطة : تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب ألأسفار، ج 2، ص 332.

2 - الطهطاوي رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ص 97.

3 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 276.

4 - حسين نصار، أدب الرحلة، ص 127.

5 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 53.

6 - ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب الغربي حتى نهاية القرن الرابع، ص 58.

7- للإطلاع على عناوين هذه الدراسات ينظر : حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 130 وما بعدها.

العمل الفني»[1]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الرّحالة لما ينتقل إلى بلد يختلف عن بلده اجتماعيا وثقافيا ودينيا... فإنّ هذه الأرض الغريبة عنه« تنبعث منها أصداء غامضة تأخذ عليه لبه وعقله جميعا، من ثم تفيض كل أحاسيسه وتنفجر كل رغباته التي استطاع أن يكتبها وأن يبقى عليها حبيسة في وجدانه إلى هذه اللحظة وهو يشعر بتحرر تام يسمح له بالإختلاط بمختلف الفئات الاجتماعية وتلقى من غير تمييز كل أنواع التجديد التي يمكن أن يعثر عليها في بلد أجنبي» [2].

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن أدب الرحلة يحمل قيمتين أساسيتين علمية وأدبية، لأن الرّحّالة ينطلق من الواقع، وبما أن هذه الأحداث سيكون لها حتما تأثيرا على نفسية الرحالة ومشاعره فإن هذا يدفع بالرّحالة إلى مزج «لك بخياله الخصب الخلاق. فيخرج لنا تركيبا رائعا تتحد فيه روحه بالعالم وتضفي عليه حياة جياشة بفضل ذاتيتها المتدفقة» [3] وعاطفتها الفياضة. ويجنح الرّحّالة أحيانا نحو الخيال في سرد رحلته حتى يثير الشوق والحيوية لدى القارئ من جهة، ويدفع عنه الرّتابة والملل من جهة أخرى.

وبعد أن حددنا القيمتين الأساسيتين لأدب الرّحلة يمكن اختصارهما في النقطتين الآتيتين:

1 - يقدم خدمة جليلة لمختلف العلوم ويكون في المجالات التالية:

« أ- في الجغرافيا ومعرفة البلاد ومناخها والمسالك والممالك.

ب- في التاريخ وتسجيل ما حل بالبلاد من عمران أو تخريب على يد الظالمين.

ج- في معرفة عادات الناس وتقلبهم في حياتهم ونظام مجتمعها» [4].

2 - يزخر بعناصر أدبية عدة الأمر الّذي جعله موضع اهتمام الأدباء، فهو« قريب من أدب القصة، إذ يسرد الكاتب ما صادفه، وقد يجري حوار بينه وبين من قابلهم في هذه البلاد النائية عن موطنه.

- أسلوب الكتابة في أدب الرّحلة يتّسم بطابع العصر وينعكس عليه ما ينعكس على أسلوب النثر في العصر الّذي كتب فيه.

- أسلوب أدب الرّحلة أسلوب شائق بما فيه من واقع غريب وبما فيه من أساطير لا يكاد يصدّقها العقل.

- أدب الرحلة يضيف جنسا من الأجناس الأدبية في النثر. إلى جانب أجناسه الأخرى من خطابة ووصايا ورسائل وغير ذلك»[5]

---

1 - نادية محمود عبد الله، الرحلة بين الواقع والخيال في أدب أندريه جيد، ص 114.

2 - نادية محمود عبد الله، الرحلة بين الواقع والخيال في أدب أندريه جيد، ص 114.

3 - المرجع نفسه، ص 118.

4 - أسماء أبو بكر محمد، ابن بطوطة: الرجل والرحلة، ص 32.

5 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وإلى جانب هاتين القيمتين، بإمكان أدب الرّحلة أن يحقق قيمة أخرى لا تقل عن القيمتين السابقتين ألا وهي القيمة التعليمية، فإذا كان الرّحالة يقدم لنا معلومات تاريخية وجغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية تكون بمثابة عون لكل عالم في مجاله واختصاصه من جغرافي ومؤرخ واجتماعي... فإنّ هذا الرّحالة يستفيد هو الآخر من هذه الرّحلة إذ يتعرّف على الكثير من المعلومات الّتي تخصّ البلد الّذي زاره من خلال مخالطته للنّاس، كما أنّه يستفيد من العلماء الّذين جالسهم وتحاور معهم. مع اكتسابه للخبرة والتجربة. إذ يحصل على علم وافر وتجارب كثيرة في مختلف الميادين في التربية وأساليب التعليم والتهذيب، نظرا لما يصادفه أحيانا من المصاعب وما يؤكد ذلك أن الراحل حين يعود يعمل في التّدريس كما كان يكلف بالقضاء ومهام أخرى [1]. وهنا تبرز القيمة التعليمية للرّحلات، فهي « أكثر المدارس تثقيفيا للإنسان، وإثراء لفكره وتأملاته عن نفسه وعن الآخرين» [2]. فبهذه القيمة سيكون لأدب الرّحلة ثلاث قيم : قيمة علمية، قيمة أدبية وقيمة تعليمية.

2/أدب الرحلة والموروث الثقافي :

تزخر مؤلفات الرّحالة سواء في التراث العربي أو الرّحلات الحديثة بعناصر ثقافية عريقة شكلت الموروث الثقافي، إذ نقلت عادات تلك الشعوب وتقاليدهم، كما صورت مورثوهم الثقافي المادي من بقايا مدنهم التراثية ومعالمهم الدينية والأثرية «سواء ما كانت عليه وما طرأ عليها من تغيرات أو زوال أو تجديدات أو إصلاحات، وكانت هذه الأوصاف على جانب كبير من الأهمية في علم الآثار والفنون» [3].

كما أنها تنقل مختلف الزخارف والنقوش الّتي حملت ثقافة ذلك المجتمع وأصالته، وكثيرا ما أحال الرّحالة الدّارسين إلى مخطوطات تحمل في ثناياها درر لا غنى عنها مشكلة بذلك الموروث الثقافي الفكري.

وإذا كانت هذه الموروثات الثقافية قد حملت أصالة ذلك المجتمع وهويته، فإن الفضل الأول لذلك يعود للرّحالة الذي نقلها بكل صدق وأمانة عن طريق «توجيه الأسئلة بطريق مباشر حين تكون الصّلة بينهم وإخباريتهم وثيقة، وبطريق غير مباشر بتوجيه دفة الحديث إلى مواضيع يرغبون في معرفتها. وقد اعتمدوا في جمع المادة أيضا على السماع والملاحظة المباشرة والمشاهدة والمشاركة والمعايشة» [4]، الأمر الّذي جعل هذه المدّونات بمثابة سجل لتراث الأمة بمختلف عناصره، والّتي

1 - ينظر: نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 53.

2 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 19.

3 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 159.

4- أحمد عبد الرحيم نصر، التراث الشعبي في أدب الرحلات : صور من التراث الشعبي في الجزيرة العربية في كتب الرحالة الأوروبيين في القرن الثالث عشر الهجري، مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج، دط،الدوحة، 1995، ص17.

كثيرا ما أغفلته مختلف الدراسات والمدونات التي تعنى وتهتم بجمع التّراث وإحيائه ولم تنتبه إليه، أما الرّحالة فقد سجّلها بعفوية، لا لشيء إلا لأنها لفتت انتباهه وشدت بصره. كما أنّ هذا الرّحالة يهدف من تدوين رحلته نقلها للجمهوربأمانة، لذلك لابد من الحرص والتركيز على ما يتعلق بهذه الأمة من طبائع وسلوك ونمط المعيشة، وطريقة التفكير،.... فتكون طريقة حصول الرّحالة على معلومات تلك البلاد شبيهة ب « المنهج الّذي يتبعه من يريدون دراسة المجتمعات في الوقت الحاضر. فالأخيرون يقومون بالعمل المكتبي قبل إجراء العمل الميداني وذلك بتحديد الهدف من الدراسة واختيار المنطقة والاطلاع على ما كتب عنها ومعرفة لغتها.... الخ ثمّ ينزلون إلى عملهم الميداني ويجمعون مادتهم عن طريق الملاحظة والمشاهدة والمشاركة ومقابلات الإخباريين واستجوابهم بعد أن يتزيوا بزي المنطقة ويعايشوا أهلها ويحاولون الاندماج في المجتمع كأفراده. ومن الملاحظة أنّ الرّحالة اعتمدوا كل ذلك في جمع مادتهم ذات الصّلة بالتراث» [1] فالرّحالة لم يعد همّه في الرّحلة تحديد الموقع الجغرافي، بل تجاوز ذلك إلى الوقوف على عادات الشعوب وتقاليدهم، معتقداتهم وخرافاتهم، لهجاتهم ومعالمهم الأثرية (متاحف، مساجد، معالم تاريخية،....) فمن النّاحية الاجتماعية نجد الرّحالة يتحدث عن كل ما لفت انتباهه «من أحوال المعيشة (...) وصورت الرّحلات المحطات الهامة في حياة الإنسان : الميلاد والزراج والموت، وكل ما يرتبط بهذه المناسبات من مظاهر اجتماعية واحتفالات بالمناسبات السعيدة أو الحزينة، وما يرافقها من العادات والتقاليد والبدع التي قد تختلف من بلد إلى آخر بنسب متفاوتة فيها» [2].

هذا فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي، أما من ناحية التراث الثقافي المادي ف« إنّه لا يوجد واحد من الرّحالة العرب أهمل إهمالا تاما الحديث عن العمائر، من آثار وأبواب وأديرة وأسوار وأضرحة (....) وجسور وجوامع وحصون وحمامات وخوانق ودواوين ودور فنادق وقباب وقصور وقلاع وقناطر وكنائس ومبان ومتاجر ومحارس ومدارس ومساجد ومستشفيات ومشاهد ومقابر ومنارات ومنازل ونقوش»[3].

كما عنوا عناية شديدة بالمدن الأثرية التي ّشهدت وقائع تاريخية ف «تحدثوا عن أحيائها وشوارعها ودورها والمنشآت العامة فيها وذكروا من ولد فيها أو نسب إليها من العلماء والأدباء والكبراء، وترجموا لهم أحيانا»[4] ،

وللإشارة فإن الرحلة الواحدة لا تشتمل على كل هذه الجوانب بطريقة مفصلة. وإنما نجد من الرحالين من يركز في رحلته على الجانب الفكري فيقف عند المخطوطات والمكتبات الأثرية في حين

1- أحمد عبد الرحيم نصر، التراث الشعبي في أدب الرحلة، ص18.

2 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 159.

3 - حسين نصار، أدب الرحلة، ص 123-124.

4 - المرجع نفسه، ص 122.

نجد رحالة يخصص مساحة كبرى للعادات والتقاليد فيصورها بدقة متناهية، أما الآخر فيقف عند المعالم الأثرية فيتتبع كل صغيرة وكبيرة فيها (نقوش، زخارف، طريقة البناء،....) ليتضح بذلك في أدب الرحلة ذلك « التلاحم بين الإثنوغرافيا والفولكلور سواء قصد الرّحالة ذلك أو لم يقصدوا» [1] كون الرّحالة لجأ«إلى استخلاص أسلوب الحياة في البلدان التي قصدوها من خلال استقراء وتحليل القيم والأفكار والجوانب المادية والروحية التي تشكل بدورها الأسلوب الحياتي للناس ومعالمهم التراثية، ويتخذ هذا التراث طابعا شعبيا يمثل لغة مشتركة لدى الجميع، وبه تدرس المجتمعات بنواحيها الإنسانية والتاريخية والاجتماعية والدينية والفولكلورية والمعتقدات الشعبية لها، وقصص الشيوخ والأولياء والحكايات الأسطورية والخرافية وحكايات الحيوان، فجاءت الرحلات مصدرا هاما لوصف الثقافات الإنسانية » [2] وكذا الكشف عن ميزات وخصائص كل ثقافة. وكثيرا ما يقارن الرّحالة بين الثقافة المتعارف عليها في بلده، والثقافة الّتي لاحظها في البلد المتواجد بها والّتي غالبا ما يختلف عن ثقافته.

ومن يطلع على بعض الرّحلات يجد أن ملمح الموروث الثقافي يبدو بارزا وواضحا فيها، نذكر على سبيل المثال الحصر المسعودي، ابن جبير، ابن بطوطة،.... فرحلة ابن بطوطة مثلا تعد سجلا لمختلف الشعوب والأمم التي زارها، إذ لم يترك عنصرا من عناصر التراث (ماديا كان أو معنويا) إلا وتطرق إليه. إذ ذكر مختلف عادات الشعوب وتقاليدهم، معتقداتهم ومعالمهم الأثرية. والأمر نفسه بالنسبة للرّحالة ابن حمادوش في العصر الحديث، إذ عمد إلى تسجيل مختلف عادات وتقاليد الجزائريين والمغربيين، كما تحدث عن الخرافات والطب الشعبي وبعض القصص والنوادر،.... ولا يقف الأمر عند الرّحالين العرب فحسب، وإنما رحلات الغربيين إلى بلدان عربية هي الأخرى نقلت تراث تلك البلدان التي زاورها [3]. لتكون بذلك الرحلات على العموم «قد رصدت تنوع المعالم الحضارية في مختلف الجوانب الحياتية في البلدان التي قصدها الرّحالة، وعكست صورة واضحة عن أحوال الشعوب وعاداتها وتقاليدها (...) وكشفت عن الانتماء إلى ثقافة الذات والفهم لثقافة الآخر والانفتاح عليه. مبرزة الترابط بين كل العناصر البشرية والثقافية في البلدان التي زارها الرّحالة» [4] وإن كانت هناك خصوصية معينة لكل أمة. ذلك أنّ لكل أمة موروث ثقافي محلي يميزها عن غيرها،

---

1 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص 87.

2 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلة الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 160.

3- للإطلاع على رحلات الغربيين إلى بلدان عربية، ينظر:

- أبو العيد دودو، الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان : 1830 -1855، المؤسسة الوطنية للكتاب، د ط، الجزائر، 1989.

- أحمد عبد الرحيم نصر، التراث الشعبي في أدب الرحلات.

4 - نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 317.

بل وداخل الأمة الواحدة نجد بعض الاختلافات الطفيفة بين بعض المناطق ــ ويطغى هذا على الموروث الاجتماعي خاصة – كما نسجل موروثا ثقافيا عربيا، وهذا يشكل التراث العربي الأصيل الحامل للهوية العربية.

وفي خاتمة هذا الفصل يمكننا القول أن أدب الرحلة يشكل جنسا أدبيا يصور فيه الرحالة ما شاهدوا و ما جرى له من أحداث وما صادفه من أمور أثناء رحلته. فكانت كتب الرحلات من أهم وأوثق المصادر التاريخية والجغرافية والاجتماعية، لأن الرحالة يستقي مختلف هذه المعلومات من المشاهدة الحية والتصوير المباشر، فكان أدب الرحلة فنا يجمع بين المتعة والفائدة.

ولأن الرحالة ينقل من خلال رحلته كل ما سمعه ووقع عليه بصره، كان هذا الأدب سجلا حقيقيا لمختلف المعلومات، ولا سيما الموروث الثقافي لمختلف الأمم، إنه الموروث الذي يحفظ هويتها، وهذا ما سنبرزه في فصلنا الثاني و الخاص بالموروث الثقافي في أدب الرحلة الجزائري.

الفصل الثاني:

الموروث الثقافي في أدب الرحلة الجزائري

المبحث الأول: الموروث الثقافي الجزائري في أدب الرحلة الجزائري

المبحث الثاني: الموروث الثقافي المغاربي في أدب الرحلة الجزائري

المبحث الأول: الموروث الثقافي الجزائري في أدب الرحلة الجزائري.

إنّ دراسة الموروث الثقافي الجزائري في أدب الرحلة الجزائري يشكّل أحد الجوانب المضيئة والمشرقة في التراث الجزائري، فالرحالة الجزائري يحرص دائما في رحلاته على نقل ما شاهده من تراث بدقة وأمانة، وهذه الرحلات التي وقفنا عندها (سواء كانت خلال الفترة الاستعمارية، أو بعد الاستقلال) كثيرًا ما نقلت جوانب وصورا من التراث بعناصره الثلاثة (المادية، الفكرية، والاجتماعية) والتي غالبًا ما أغفلته الدراسات التي تعنى بجمع وتسجيل مثل هذه الموروثات.

إن أدب الرحلة الجزائري يحوي مادة وفيرة سنحاول الوقوف عند بعضها من خلال نماذج من رحلات جزائرية. والوقوف عند هذا الموروث ليس الغرض منها فقط إبراز بعض صور التراث الجزائري أو وصف حياة المجتمعات التي زارها الرحالة الجزائريون وإبراز عناصر ثقافتهم المادية والمعنوية فقط، وإنّما كذلك إبراز مدى قيمة وأهمية هذه العناصر وبيان الثابت والمتغير من هذه الموروثات الثقافية.

1. الموروث الثقافي الفكري:

لقد كان الموروث الثقافي الفكري حاضرًا في معظم الرحلات الجزائرية التي وقفنا عندها. ففي رحلة أبو القاسم سعد الله إلى واد سوف نجده يشير إلى بعض المطبوعات الأثرية وأهم ما جاء فيها، وبما أنّ مدينة سوف تُعرف بمدينة العلم والعلماء فإنَّها سجّلت عبر العصور عددًا هائلاً من العلماء خلّدوا تاريخها، ومن هؤلاء: الشيخ العدواني الذي يعد « شخصية تاريخية من مواليد قرية الزقم إحدى قرى سوف ومن رجالات تلك المنطقة القدامى، كان عالمًا مولعًا بالبحث والتنقيب أدى ميله هذا إلى الكتابة في ميدان التاريخ فألف كتابًا في تاريخ سوف قام بترجمته إلى الفرنسية السيد ش. فرويد CH. Feroud سنة 1868م» و«كتابا ثانيا يحمل اسم صحراء قسنطينة ترجم سنة 1887م»[1] والكتاب الأول للشيخ العدواني هو الذي وقف عنده الرحالة أبو القاسم سعد الله، إنه «يؤرخ لأحداث سوف والجريد والزيبان خلال فترة ما بعد ابن خلدون (أي القرون الثامن والتاسع والعاشر الهجري) »[2].

ولقد تعرّض هذا الكتاب التراثي إلى العديد من القضايا التي شهدتها فترة الانتقال من العهد الحفصي إلى العهد العثماني، إنه «يعرض لوحة غير مشرقة للفترة الانتقالية من العهد الحفصي إلى العهد العثماني (أو الغربي بلغة اليوم)»[3].

كما سجل الرحالة أبو القاسم سعد الله العديد من المعلومات التاريخية و الثقافية التي حواها هذا المؤلّف، منها أن العدواني تحدث «عن أعراش وعائلات وقبائل في الجريد منهم أولاد الهادف،

1- إبراهيم محمد الساسي العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، منشورات شالة، د ط، الجزائر (الأبيار)، 2007، ص 98.

2- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الشعب، الحلقة الأولى.

3- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

والهمامة، وأولاد مزروع، والعرج، والشابية، وغيرهم، بالإضافة إلى مدن تمغزة والحامة ونفزاوة وباجة والقيروان ونحوها»[1] هذا إلى جانب حديثه عن مدينة حزوة والتي تعرف اليوم بـــ «نفطة» الواقعة على الحدود التونسية «وأن نفطة حدود تونس تسمى حزوة، وهي من الأماكن التي ذكرها العدواني منذ القرن العاشر الهجري»[2]، فالكتاب هام حيث استطاع أن يحفظ أسماء بعض المدن آنذاك التي تغيرت أسماؤها اليوم ولم تعد كما كانت.

وبما أن كتاب العدواني يؤرخ لتاريخ وادي سوف، جعل الرحالة سعد الله يستغرب جهل الناس هناك لهذا الكتاب حيث يقول: « واستغربت من أن الذين ذكرت لهم كتاب العدواني لم يعرفوه، عدا واحد قال إنه سمع به»[3].

و وادي سوف كما يصفها العدواني هي بلاد المتعة، ولقد نعتها بهذه السمة كونها «تمنع الهاربين إليها من أن يلحقهم سلطان أو جيش، وقد قال عنها أيضا بأنها كانت براحًا للذئاب قبل أن يعمرها أهل سوف ويعيشون فيها على هامش العالم»[4].

إنّ هذه القضايا التّي تعرّض لها العدواني في كتابه ترسم واقع الحياة آنذاك، كما أنها تقدم صورا عن بعض ما نعيشه فــ «نفس (السيناريو) تقريبا: الفتن من الداخل والحياة القبلية الزاحفة في غياب الدولة المركزية القوية، واستغلال الشعب وإرهاقه بالضرائب ونحوها، والتطاحن السياسي على السلطة، ومن وراء كلّ ذلك قوّتان عظيمتان تتنازعان الهيمنة على المغرب العربي كلّه، وهما الدولة العثمانية والدولة الاسبانية»[5].

وإلى جانب العدواني هناك علماء عدّة كانت كتابتهم عاكسة لأحوال و ظروف هذا العصر، منهم صاحب المقدمة، إنّه ابن خلدون من علماء القرن الثامن الهجري (14م) فــ «حتى ابن خلدون الذي كان يكتب في نهاية القرن الثامن الهجري (14م)، كأنّه كان يصف واقعنا اليوم (...) وقد وجد أن الأعراب والبربر على حد سواء في الميل إلى الثورات ورفض سلطة ونشدان الحرية الفوضوية، ولكنك تقرأ في تاريخه صفحات باهرة عن قبائل العرب والبربر ودعاية بيضته من العاديات أيام الفتح الأولى، فهل ترون أن الواقع عندنا قد اختلف كثيرًا عن واقع ابن خلدون»[6].

كما قدم الرحالة أبو القاسم لمحة عن حياة ابن خلدون، وممّا قاله: هو«الذي كتب (المقدمة) وفلسف على الاجتماع والذي تداولت عائلته القضاء في الأندلس أجيالا، ومارس السياسة حتّى غرق

1- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الشعب، الحلقة الثانية (31 أكتوبر 1989).

2-المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

3- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

4- المصدر نفسه، الحلقة الأولى.

5- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

6- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

فيها إلى الأذقان في المغرب وتلمسان وتونس، ينتهي مفتيا ومادحًا لتيمورلنك وقاضيا متزلفا لمماليك مصر من الجراكسة والأتراك، لقد خرج ابن خلدون من المغرب العربي غاضبًا وهاربًا من السلاطين المتصارعين والبدو المخربين والفتن المتلاحقة»[1].

إنّ هؤلاء العلماء أمثال العدواني وابن خلدون وغيرهم إن كانوا كتبوا في ذلك العصر فإنهم قد كتبوا لهذا العصركذلك من خلال تلك الأفكار التي طرحوها،و المعلومات التي سجلوها، والقضايا التي شغلت ولا تزال تشغل أقلام العديد من الدارسين إلى يومنا هذا فـــ «مخطوطات حضارتنا العربية الإسلامية مازالت تحوي كنوزًا وذخائر لم يُكشف عنها بصورة لائقة حتّى اليوم، ومن بين هذه الذخائر وتلك الكنوز، علوم بأكملها، أبدعها العقل العربي الإسلامي، ولم تنل نصيبها الوافي من الكشف والبيان والتبيين والدراسة، خاصة وأنَّ منها علوم مازالت فاعلة حتى اليوم»[2].

وفي رحلة أبو القاسم سعد الله إلى خنقة سيدي ناجي نجده يشير إلى أسماء بعض االموروثات الفكرية التي قدمت له من قبل بعض الأهالي، وعلى الرغم من أن هذه المؤلفات لم يكن يهدف إلى البحث عنها إلاَّ أنَّه ذكرها في رحلته وقدم بعض المعلومات عنها كسنة الطبع،... إذ يقول: «فقد استضافنا السيد الدريدي على العسل والجوز، واحضر لنا بعض الكتب منها (منار الأشراف) لعاشور الحنفي، وهو مطبوع، وتقرير مطبوع بالعربية للسيد جونار، الوالي العام على الجزائر في وقته (حوالي سنة 1918) فشكرته على كرمه وأخبرته بأن هذه الآثار معروفة لدي»[3].

2. الموروث الثقافي الاجتماعي:

أ. العادات والتقاليد:

لقد كان للعادات والتقاليد النصيب الأوفر في معظم الرحلات التّي وقفنا عندها سواء ما تعلّق بسلوكات الأفراد أو المعاملات والعلاقات العامة بين أفراد المجتمع، فمالك بن نبي خلال رحلته إلى آفلو وقف عند العديد من مظاهر الحياة الاجتماعية التي لا يزال المجتمع الأغواطي متمسكا بها.

ومن عادات مجتمع" آفلو" كما يذكرأنّهم يستقبلون الضيف بصدر رحب، ويميّزونه عن باقي أفراد الأسرة، وأجواء الترحاب والضيافة هذه لقيها من قبل أحد قضاة الجزائر بمنطقة آفلو خلال الفترة الاستعمارية، إذ «بقي القاضي خلال المأدبة بعيدًا عن ضيوفه، إنّه يأكل عندما ينتهون من الإناء نفسه، فهذه سمة الضيافة سرت في دمه عبر الأجيال»[4].

1- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الشعب، الحلقة الأولى.

2- خالد حربي التراث المخطوط: رؤية معرفية في التنصير والفهم، علوم الدين لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، 2004، ص 16.

3- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 258.

4- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، (قسم الطفل)، ص 172.

بل إنّ شدّة فرح أهل " آفلو" بالضيف جعلتهم يخصّصون له طبقا متميّزًا تعبيرًا عن فرحهم بالضيف، وإبداء شدة اهتمامهم به، يقول الرحالة «فأمام كلّ مدعوّ حيث توجد ملعقته التّي يغترف بها من الإناء المشترك، وضع طبق فيه من الزبد الطازج الممزوج بالعسل، والطبق الذي كان أمامي قد اختص بقدر كبير»[1] لأنّه ببساطة كان ضيف الشرف في تلك اللمّة.

إنّ هذه الصورة الحيَّة التي نقلها الرحالة من منطقة " آفلو" هي جزء من حياة الإنسان الجزائري في الجنوب الجزائري، فسمة الكرم والجود وحسن الاستقبال متجلية بوضوح من خلال ما وصفه الرحالة من مظاهر الحفاوة التي عني بها، وما لهذه المنطقة من عادات في إكرام الضيف، وهي عادات راسخة ومحفورة في الذاكرة الشعبية، يحسّ بها الفرد وكأنّها فرض عين عليه، فالضيف إذا حل عليهم يخصّصون له غرفة لوحده، ويحظى بالغذاء والفراش وكأنّه في منزله، بل إن من يقصد آفلو فإنه لا يبحث عن فندق فأي شخص بإمكانه أن يأويه ويعتني به، وهذه ليست مجرد مسؤولية شخص، وإنّما هي مسؤولية الجميع، وهو ما عبّر عنه الرحالة قائلا: «ومنذ ليلتي الأولى في آفلو اتخذت جانبا فارغًا من المحكمة غرفةً لنومي فيها مددتُ فراشي، وفي يومي الثاني أصبحت بالتتابع ضيف سائر أعضاء المحكمة وبعض وجهاء المركز، وحين انتهت قائمة الدعوات، كان السي (عمر) الابن الأبّر بالقاضي يأتي إلى المحكمة ليأخذني ظهرًا»[2].

إنّ ظلال النبل والكرم متأصلة في عروق البدوي الجزائري، محفورة في ذاكرته يمارسها بكلّ عفوية، فالفقير منهم إذا كان يملك شاة واحدة، وكانت قوته، وحلّ به ضيف فإنّه لن يتأخر بنحرها له إكرامًا له وفرحًا به، فكانت هذه السمات بمثابة «متحف حفظت فيه تلك الفضائل التّي ضاعت في ناحية أخرى»[3].

والصورة نفسها يرسمها الرحالة توفيق المدني في رحلته إلى مدينة بسكرة،حيث أبرز في رحلته أن سكان الصحراء مطبوعون على هذه السمات النبيلة، فالضيف إذا حلّ بهم فإنّه لا ينصرف حتّى يتناول الطعام، فلا تهمّهم ساعة حلوله، كما لا يبالون بحالتهم إذا كانت ميسورة أو معسورة، وهو ما عاشه الرحالة إثر حلوله ضيفا على أحد السكان، إذ لم تمرّ ساعة أو ساعة ونصف إلاّ وكان الطعام جاهزًا رغم الوسائل التقليدية التي لا يزال هؤلاء السكان يستخدمونها في عملية الطبخ.

ويحظى الكسكسي بمكانة كبيرة في الوسط الجزائري،حيث يمثل الوجبة التقليدية الأصيلة التّي يفتخر بها الجزائريون ويقدمونها كطبق لضيوفهم، وقد وصف الرحالة توفيق المدني هذا الطبق الذي قُدم له بالفاخر قائلاً: «وإنه لكذلك إذ بصبي يناديه فذهب ثم خرج إلينا بسرعة، ولم نقض بتلك القرية نحو ساعة ونصف ساعة، وهو يحمل بين يديه وعاء نظيفا قد امتلأ من طعام "الكسكسي" الفاخر، فوقه

1-مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، (قسم الطفل)، ص 172.

2- المصدر نفسه، القسم نفسه، ص 173.

3- المصدر نفسه، القسم نفسه، ص 174.

شيء من الخضر حول فخذ خروف سمين، (...) فاندهشنا أوّلاً من ذلك الكرم الحاتمي«السخي»، واندهشنا خاصة لتلك السرعة الفائقة المدهشة التي هيئ بها الطعام في البيت، لو كان لديهم فرن كهربائي من أحدث طراز لما نجحوا في مثل تلك السرعة من تقديم ذلك الطعام»[1].

وطبق الكسكسي المقدَّم للضيف ليس من عادات سكان بسكرة فقط وإنّما هي عادة منتشرة في جُلّ القطر الجزائري، فمالك بن نبي هو الآخر قدم له طبق الكسكسي إثر زيارته لمنطقة آفلو، وهو الشيء الذي بقي في ذهنه وأعجِبَ به ، إذ يقول: «والشيء الوحيد الذي بدا لي مستغربا من العشية الأولى في آفلو هو (الكسكسي) الذي قدّم إلينا عند القاضي الذي كنتُ ضيفهُ»[2].

وطبق الكسكسي هو طبق تقليدي يعد من الوجبات الرئيسية والمعروفة عند الجزائريين منذ القدم، وهو لا يغيب عن المائدة الجزائرية خاصة عند حلول الضيف لأنه يرمز للأصالة. ومن عادات الجزائريين أنّه يُقدم في صحنٍ كبير، يلتمُّ حوله كلّ الأفراد حتى يشيع التلاحم والتآلف بينهم، كما أنّه يعبر عن معاني الإتحاد والمساواة والتضامن الاجتماعي بين أفراد الأسرة.

ثم إنه عند تقديم الطعام وقبل الشروع يسمّي المضيف بالله، فيشرع الضيوف في الأكل، وهي عادة لا تزال حتّى اليوم، إذ يبدأ الوالد فيقول "بسم الله" ليشرع الأولاد في تناول الطعام، وهذا ما قاله المضيف لضيوفه وقد كان توفيق المدني واحد منهم إذ«قال: أنتم ضيوفنا، باسم الله!»[3]، أمّا واجب الضيف فهو تناول الطعام دون أيّ اعتراض، لأنّ العار الكبير الذي يلحق بالمضيف هو ألاَّ يقبل الضيف على الطعام المقدّم له، وهذه هي عادات وأعراف أعراب البادية، يقول الرحالة: «ولم يكن بنا من جوع، إلاّ أن نظرة ذلك الرجل الحادة النافذة جعلتنا نأكل ونتظاهر بالنّهَمِ، وكان الطعام حقا لذيذا سائغا، إنّما أكلنا لا من أجل سدّ غائلة الجوع، ولا من لذة الطعام، بل لأنّ أعراب البادية يعتبرون أكبر سبة ووصمة عار تلحق بهم، أن لا يُقبِل الضيف على ما يقدمونه من طعام»[4].

وبعد إنهاء العشاء على موائد الأنس تتبعه سهرة يُخرج فيها كل واحد ما عنده من حديث، بل إنّه مهما كانت ساعة اجتماع الأفراد فإنّ القهوة تكون الطبق الأساسي الحاضر بينهم «إنّها المشروب الأوّل في البوادي خاصة، والأرياف عامة، والمدنية أيضا، لا يكون ديوان أو مضافة، أو ضيافة مع غيابها»[5]، فرَشف فنجان قهوة يريحُ الجسم والعقل ويبعث انتعاشا في نفس الإنسان، ممّا يجعله قادرًا

1- أحمد توفيق المدني، حياة كفاح (مذكرات)، ج2 (1925 – 1954)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ط، الجزائر، ص 101.

2- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، (قسم الطفل)، ص 171.

3- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 101.

4- المصدر نفسه، ج2، ص 101، 102.

5- محمود مفلح البكر، القهوة العربية في الموروث والأدب الشعبي، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ط1، بيروت 1995، ص 13.

على مواصلة الحديث بكل نشاط وحيوية رغم المشقةوالتعب، ولعل هذا هو السبب الذي يجعل المضيف يقدم القهوة بمجرد حلول الضيف عليه، فالضيف يكون بحاجة إليها، وهو ما صرّح به الرحالة توفيق المدني حين حلّ ضيفًا بالسيّد ديني مع زميل له «فإذا بالسيد سليمان بن إبراهيم يرحب بنا ويقدم لنا فناجين قهوة كنّا في مسيس الحاجة إليها»[1].

هكذا تحظى القهوة بمكانة خاصة في الوسط الشعبي، إذ كانت لها مكانة كبيرة في تراثنا العربي الأصيل، فقد كان لا يتناولها إلاّ الأسياد وأصحاب السموّ، فبقيت بعد ذلك «مكانتها محفوظة، وتقاليدها مقدرة من الجميع، يورثها جيل لجيل، بحضرتها تتهادى الأفكار والآراء، وتحلّ كثيرًا من قضايانا اليومية»[2].

و إلى جانب صور حسن الضيافة وحرارة الاستقبال التي نستخلصها من أدب الرحلة، نجد أنّ الإنسان الجزائري عامة والبدوي خاصة لا يزال يتحلّى بقيم أخلاقية نبيلة ورثها عن أجداده، كقول الحق والابتعاد عن قول الزور، فمالك بن نبي يؤكد هذه القيمة النبيلة في منطقة آفلو، إذ لاحظ أنّ «الرجل يرفض غالبًا أن يحلف، ولو كان ذلك لدعم حقّه الواضح»[3]، وهذه السّمة جعلت الرحالة يستذكر قصة حقيقية وقعت في آفلو وصفها بالنّادرة، كان لها تأثيرًا قويًا على نفسية الرحالة، وفحوى هذه القصة أن «راع أودَع قطيعه المؤلَّف من خمس مئة أو ست مئة جمل إلى من يرعاه، ثم افتقد الراعي ذلك المؤتمن ولم يعُد يراه ويئس من رؤيته ثانية، وبعد مضي عامين يرى فجأة قطيعه في مضرب الخيام وقد بلَغَ ضعفين: ذلك أنّ الذي أخذ القطيع ليرعاه تاه في الصَّحراء بحثا عن المرعى والكلأ، وقادة ذلك إلى حدود السودان، ومدّة الذهاب والعودة التي حكمتها مسيرة القطيع بما يحفظ عليه صحته وإنتاجه غير ما جاءت به أثداء النوق من لبن لغذائه»[4].

إن هذه القصّة تؤكِّد تأكيدًا حقيقيًا على مدى تمسُّك سكان" آفلو" بالأمانة وحفظها وصيانتها، حتّى وإن مرَّت عليها سنون عدَّة، فهذا الراعي احتفظ بالأمانة – القطيع – ما يقارب سنتين، ولم يأخذ منه شيئًا فكل مُا أخذه هو القليل من اللبَّن الذي اتخذه قوتًا يعيش به في حياة يومه.

كما نجد في بعض الرحلات ما هُوَ متعارف لدى الجزائريين ألا وهو تضامنهم وتعاونهم لبناء مؤسسات عمومية يستفيد منها الجميع، إذ يشارك كلٌّ حسب مقدوره وإمكانياته، بل إنّ الشخص الذي لا يملك شيئًا يجود بمَا لديه من قوت يومه. فالمجتمع التبسي على سبيل المثال هو مجتمع كريم يقدّس المصلحة العامة، إذ سَاهم في بناء مدرسَةٍ إصلاحية ومسجد، وهذا جعَل الرحالة مالك بن نبي يشيدُ بالمجتمع التبسِّي في رحلته من عنابة إلى تبسَّة قائلاً: إنّ هذه «الفترة كانت خصبة، تمَّ فيهَا بناء

1- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 90.

2- محمود مفلح البكر، القهوة العربية في الموروث والأدب الشعبي، ص 13.

3- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطفل)، ص 176.

4- المصدر نفسه، القسم نفسه، ص 176، 177.

المدرسة الإصلاحية والمسجِد، وأسهم في البناء كلٌّ حسب مقدوره، وتطوّع من تطوّع. فتولّى صديقي (المكي) كلّ ما يتصل بأعمال النجارة مجانًا، ولم يكن هينًا، حتّى إن امرأةً عجوزًا أَتَتْ بديك لهَا، هو كلّ ما لديهَا من الرّزق»[1].

إنّ مظاهر الحبّ والإخلاص والوطنية سائرة في عروق كلّ جزائري ، ثم هو كذلك يجاهد رغم كلّ شيء من أجل طلب العلِم. وهذا ّما صرّح به الرحالة الألماني فيلهلم شيمر في رحلته حين زار الجزائر سنة 1831 – 1832 قائلاً: «لقد بحثت قصدًا عن عربِي واحِدٍ في الجزائر يجهل القراءة والكتابة غير أنّي وجدتُ ذلِك في بُلدان جنوب أوربَا، فقلمَّا يُصَادِف المرء هناك من يستطيع القراءة من بين أفراد الشعب»[2] رغم أنّ كلّ الظروف كانت مهيأة لَلأروبيين و التي لم تتوفر للجزائريين.

إنّ هذه المظاهِر تعبِّر عن درجة وعي الأب الجزائري، إذ يطمح دائمًا إلى تعليم ابنه وإدخاله المدرسة التقليدية لحفظ القرآن الكريم لأنّ «الشعب الفقير بماله، الغنّي بإيمانه، لا يؤمن إلاّ بهذا التعليم ولا يلتف إلاَّ حول راية القرآن»[3] صبيان صغار، ذكور وإناث، كلّهم يترددون إلى مدرسة الشبيبة الإسلامية «لتلاوة القرآن وحفظه في مثل هذا الوسّط الاستعماري الموبوء الفاجع»[4] .

وأمَام الأوضاع المتردية، والإمكانات الضئيلة، يقف أبناء الجزائر متحدّين رغم سوء الأوضاع، وهذا الذي جعَل الرحالة يعجَب بتلك المظاهِر التّي تنِمّ عن «وجه جديد للجزائر العربية المسلمة، هذا مقام سجود وعنوان خلود (...) هذه هي حياة الغد، وهذِه هي نسمة المستقبل»[5].

وقد كان التعليم التقليدي منتشرًا انتشارا واسعا خلال الفترة الاستعمارية، فرغم صعوبة الأوضاع إلاّ أن سمّة الجزائري جعلته يتحدى كلّ الأوضاع، وهي عادات أدّاها أجدادنا قديمًا وطبقها الأبناء لاحقا.

لقد استطاع الرحالة الجزائري أن ينقُل مختلَف المعاملات والعلاقات التي تربط أفراد المجتمع الجزائري كعلاقة الصغير بالكبير، وعلاقة الذكر بالأنثى، والعلاقة بالغريب، وهذه العلاقات الوطيدة التي تربط أفراد المجتمع الجزائري كان أجدادنا متمسكون بهَا لمَا لَها من أثر، ولعلّ إعجاب الرحالة بهَا جعله يصوّرها في أحسن صورة، كما أنّه وجد من خلالِهَا كما يقول «الجزائر المفقودة، والأيام التّي تَلت أكَّدت في نفسي هذا الشعور (...) آفلو بالنسبة لي مدرسة تعلمت فيهَا أن أدرك فضائل الشَعب الجزائري الذي لا يزال بكرًا، وكانت هذه فضائله بالتأكيد في سائر أنحاء الجزائر»[6].

1- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، (قسم الطالب)، ص 262.

2- أبو العيد دودو، الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان، ص 13.

3- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 39.

4- المصدر نفسه، ج2، ص 38.

5- المصدر نفسه، ج2، ص 38، 39.

6- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطفل)، ص 174.

ومن المعاملات الفاضلة التي وقف عندها الرحالة ذلك الاحترام والتقدير الذي يكنّه الصغير للكبير فلا يناديه باسمه وإنّما يقول له (السي) ويراد به (السيِّد)، وهذه الألفاظ التّي توحي بسعة التقدير كانت متداولة منذ القديم عند الأجدادنا، ولا يزال الجزائري حتّى اليَوم يستعملها، وهذا ما لاحظه توفيق المدني إثر زيارته للجزائر العاصمة قادمًا من قسنطينة إذ قيل له «سي أحمد المدني؟ (...) اسمَع يا سي محمد»[1].

والأمر نفسه نجده في رحلة مالك بن نبي، فبمجرّد رجوعه من رحلته إلى بيته يتوافد الصبيان إلى البيت وهم يقولون: «سي الصديق جاء!»[2] وهذه السمة لا يتحلّى بها الكبير فقط، وإنّما حتّى الصغير يعرفُهَا، فَهِي راسخَة في ذِهنِه ويعمَل بهَا بكلّ عفوية.

كمًّا تُعدُّ طاعة الوالدين من الأمور التّي حرص الإسلام وركزَّ عليها، لتبقَى هذه القيم الدينية النبيلة متوارثة بين الأجيال أبا عن جد، كيف لا والثقافة الدينية هي جزء «لا يتجزأ من المخزون الثقافي للكثيرين، فالدين يمثل قيمًا أخلاقية وروحيّة تتأصّل في الذات الإنسانية، وتظهر تجلياتها بشكل واضح في سلوكيات الأفراد وأنماط تفكيرهم»[3].

إن هذه الأبعاد الدينية بارزة وحاضرة بشكل واضح في جلّ الرحلات التّي وقفنا عندها، فالرحالة مالك بن نبي كان بمجرّد حلوله إلى البيت يتوجَّه إلى أمِّه الحاجَّة مباشرة لتقبِيل يدهَا، وتقبيل اليد من سمَات أجدادِنا، وهو أجمَل مَا رأى،و هو هنا يعبر عن شدة احترامهِ وتقديره لها قائلا: «ومَا وَصلت إلى عتبة دارنا (...)، إلاّ وكانَت والدتي في انتظاري في أعلى السلم متكئة على عكازهَا، والبشرى تشرق على وجههَا، فمدت لي على عادتها يدها الحبيبة فقبّلتهَا، وقبلتها هذه المرّة لأنها أيضًا يد الحاجة التّي تعلَّقت بحلقات الكعبة، وبشباك رسول الله بالمدنية (...) وأنا أتفرس في وجه الوالدة، فأجِده أجمَل مَا رأيته قط، وعليه غشاوة من العطف والرقة»[4].

إنّ احترام ربّ العائلة وتقديره هو عرف ورثه الجزائريون عن أجدادهم، إذ كان الوالد ذا هبة وشهامة، لا تخَالَف أوامره أبدًا، إنّه «صاحب السلطة، طاعته واجِبة على جميع أفراد الأسرة، يؤكّدها العرف والمفاهيم الأخلاقية والمعتقدات الدينية، ويُنَاطُ بِه تمثيل الأسرة، وتولِّي أمورالإنفاق على البيت، وتسيير شؤون الملكية الزراعية، وتوجيه الأبناء في حياتهم»[5]، فنظرًا لمَا يتحمَّله من مسؤولية جُعل

1- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 25.

2- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطالب)، ص 287.

3- صادق عيسى الخضور، التواصل بالتراث في شعر عزّ الدين المناصرة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، د ط، عمان، ص 54.

4- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطالب)، ص 287.

5- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، دراسة ميدانية، سحب الطباعة الشعبية للجيش، د ط، الجزائر، 2007، ص 16.

لهذا الأب مكانة يتميَّز بها عن سائر أفراد الأسرة، وهو مَا عبَر عنه الرحالة أبو القاسم سعد الله إثر زيارته لواد سوف، فأهمّ ذكرى استرجعهَا في البيت الأثري الذي زاره تلك المهابة التّي كان يحظى بهَا والده، والمكانَة التي جُعِلَت له «إنّه صاحب السلطة فلا يتكلم أَحَدُ إذا تكلمَّ ولا يجلس أحدُ إذا وقف»[1].

إن هذه الموروثات التي أشار إليها الرحالة، تؤكد قيمتها استمراريتها وتداولها بين أفراد المجتمع سواء خلال الفترة الاستعمارية، أو بعد الاستقلال وهي في معظمها ذات منبع ديني، حث عليها الإسلام ودعَا إلى التمسك بهَا.

أمّا فيما يتعلّق بطبيعة الحياة اليومية، فإنّها لا تخرج عن تراث أجدادنَا، فالرحالة أبو القاسم سعدالله على الرّغم من أنّه ألف حياة المدينة بصخبهَا، إلاَّ أنّ هذا لم يَعمل على انسلاخه عن موطن أجدادِه، بل إنّه المكان الذي يحنّ إليه ليشعر بدفء العائلة فيه، بل هو « الراحة المطلقة من عناء المدن وشقاء الزحام المتكدس، وهو اللّيالي الجميلة ذات النسيم المنعش الذي يأخذ في الابتراد كلَّما ضمخه ندى الفجر، وهو النّجوم الزاهرة التي تسهر مع الإنسان في وحدته وتأملاته، وهو القمر الزاهي المليء بالضوء حتى ليكاد يندلق منه. وفوق كل ذلك وادي سوف هو مهبط الجدود وموطن الآباء»[2].

وممّا لاحظه أبو القاسم سعد الله في رحلته إلى وادي سوف أن الحياة فيهَا حياة بسيطة. فالإنسان في وادي سوف هو إنسان بدوي بسيط سواء في أكلِه أو لباسه أو في سلوكاته مع الآخرين، وهذا يتماشى مع طبيعة الحياة البدوية ففي الصيف لا يخرج لباس السوفي عن القندورة البيضاء. واللّون الأبيض لم يتمّ اختياره بطريقة عشوائية، وإنّما له دلالة. لأن وادي سوف تقع في الجنوب الشرقي لمدينة بسكرة. أهمّ ما يميّزها هو الحرارة اللاّفحة للوجوه، لذلك يغلب اللّون الأبيض على لباسهم. لأنّ الأبيض يصدّ الحرارة، وبالتالي يقيهم من شدَّتهَا، كما أنه «لباس يختلط بالطبيعة في كلّ شيء، فالرّمال بيضاء والشمس تبيض أشعتها بانعكاسها على الرمال، والثياب كلهّا تقريبًا بيضاء أيضًا، فأنت في سوف كأنّك تساق إلى الجنّة حيًّا، ولكن في أكفان بيضاء»[3].

إن اللباس الأبيض المتمثل في القندورة له دلالة، إنه يقي من حر الشمس، ثم هو لباس تقليدي مميز عند أهل المنطقة.كما أنّه من عاداتهم ارتداء اللّباس الأبيض يوم الجمعة، فــ «الأيام متشابِهة لا يميّزهَا إلاّ يوم الجمعة، يوم السوق العام ويوم الصلاة الجامعة، وهناك فرق آخر بينه وبين بقية الأيام الأسبوعية، وهو أن النّاس يلبسون فيه أنصع ما عندهم من ثياب بيضاء وأكثرها طهارة ووجاهة»[4].

وليس سكان سوف فقط من يرتدي هذا الزي التقليدي، وإنّما الكثير من الجهات الجزائرية لا تزال تتمسك بهذا الزي التقليدي المحلّي، فأهل الخنقة(خنقة سيدي ناجي إحدى قرى ولاية بسكرة، وتبلغ

1- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

2- المصدر نفسه، الحلقة الأولى.

3- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

4- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

المسافة بين النقطتين 95 كلم) لا يزالون متمسكون بلباسهم الأصيل المنتشر والمعروف في هذه المنطقة والمتمثل في البرنوس والقشابية وهذا مَا لفت انتباه الرحالة إثر زيارته لخنقة سيدي ناحي إذ لا يزال «النّاس في زيّهم المحلّي (البرانيس أو القشابية) يختلفون»[1].

وقد لاحظ مالك بن نبي هو الآخر في منطقة " آفلو" أن أفراد المجتمع في معظمهم يرتدون البرنوس والقندورة، كما لا يزالون يضعون العمائِم. وهذا النوع من اللّباس يغلب على سكان الصحراء خاصة.

وفي رحلة توفيق المدني إلى مسيلة يُشير كذلك إلى سمة بارزة في الفرد الجزائري في تلك الفترة وهي الشاشية، والشاشية لباس الرأس، تقليدي، عرفه آباؤنا وأجدادنا قديمًا، ولا يزال يرتديه العديد من الأفراد اليوم. والشاشية أو ما يُسمَّى بالطربوش يوضَع على الرأس حماية من حرارة الصيف، وبرودة الشتاء، معروف لدى العامّة والخاصة. ولقد كان خلال الفترة الاستعمارية واحدًا من العلامات الدالة على أنّ الشخص جزائري الأصل لا أوربي. وهذا ما لاحظه الرحالة توفيق المدني إثر حلوله بمسيلة حين خاطبه الحلاّق الإيطالي قائلاً: «لو لم تكن تضع الشاشية على رأسك لحسبتك ولحسبك الجميع أوربيًا»[2].

إنّ هذا اللّباس التقليدي من برنوس وقشابية وعمامة وشاشية... يعبِّر عَن أصالة تلك المنطقة المشهورة بذلك الزي وعراقة تراثها. لأنّ اللّباس يُعبَّر من خلاله عن ثقافة المجتمع وانتمائه التار.

و ينقل أدب الرحلة الجزائري الأعمال التي كان ومازال الجزائريون يمارسونها، مثل الزراعة وتربية المواشي و هي من الموروثات التّي مَارَسَهَا أجدادنا منذ قرونٍ خَلَت، ولازالت الكثير من المجتمعات الريفية تقوم بها وهي المصدر الأوّل لرزقها في كثير من الأحيان، فالبدو يعيشون في معظمهم على الزراعة وتربية المواشي، فالزراعة هي المصدر الأوّل لرزقهم، أمّا بالنسبة لطريقة حصادهم فهي على الطريقة التقليدية. إذ يقيمون الحصاد أكوامًا ليتمّ نقلها على ظهر البغال والحمير. أمّا مَا يبقى في الحقول المحصودة فترعاه المواشيوهذا ما نقله أكثر من رحالة. فمالك بن نبي في رحلته لاحظ أنّ الحياة في آفلو لا تخرج عن تربية المواشي، فهي المصدر الأوّل لمعيشتهم، منها يستمدون قوت عيالهم. ويمثل ذلك برجل «يدعى (أبّا Abba) يمتلك حوالي ثلاثين ألف رأس من الغنم، أمّا نصيبه من الإبل فكان لا يقل عن الألف وله عدد مُماثل من الخيول والبقر»[3].

وممارسة مجتمع آفلو للرعي راجع إلى طبيعة حياتهم البدوية، ذلك أنّهم «في الأصل بدو رحّل ينتقلون بأنعامهم ويضربون خيامهم حين يتيسر رزقهم، ويتوفّر الكلأ لماشيتهم»[4].

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 258.

2- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 103.

3- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطفل)، ص 175.

4- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص 14.

والشيء نفسه لاحظه إثر زيارته لمدينة تبسة، ففي تلك الساعة التي وصل إليها لا يزال «بعض الفلاّحين يقيمون حصادهم أكوامًا صغيرةً لينقلوها على ظهر البغال والحمير. بينما كانت المواشي ترعى في الحقول المحصودة، والهدوء يسود والسكينة تخيم على هذا المنظر العتيق»[1].

إنّ طبيعة الحياة جعلت البدوي يحافظ على العديد من الموروثات التّي بدأت تزول في بعض المناطق من القطر الجزائري. وهذا ما يذكره الرحالة توفيق المدني في رحلته إلى بوسعادة، إذ لا تزال الخيول إحدى ميزاتهم فمعظم أشغالهم تقضى عليها، كما أنّ سفرهم يكون عليها، وهذه الجياد العربية الأصيلة لها مكانة كبيرة في تراثنا العربي، لذلك نجدها تسخَّر دائما لخدمة الضيف، بل عادة ما تكون الهدية المقدمة للضيف فرس عربي أصيل. لأن الفرس رمز الشهامة والبطولة والرجولة.

وقد عاش توفيق المدني مثل هذا، فحين امتطى الخيل الذي اختاره جَعله يخيل وكأنَّه "أبا الطيب المتنبي لا في شاعريته، بل في فروسيته وهو يقول:

الخيل واللّيل والبيداء تعرفني   والسَّيف والرّمح والقرطاس والقلم"[2].

واستحضار الرحالة أبا الطيب المتنبي وشعره راجع إلى أن العرب تُشيد بالخيول العربية الأصيلة منذ الأزل، اعتزّوا بها «وعرفوا لها منزلتها وعدّوها بمثابة أولادهم، وكان يهنّئ بعضهم بعضا إذا ولدت فرس محتفلين بمقدم المهر المولود لأنّه دليل عظمة ومكانتها في قلوبهم»[3].

إنّ البدوي يقدّس الخيل ويعظمه، إنّه «يرهن شرفه بالمحافظة على أشياء ثلاث وهي المرأة والحصان والبندقية»[4] لما لها من أثر كبير في حياته.

وسكان البادية معروفون بالنشاط والحيوية، فهُم كالنحل يشتغلون منذ طلوع الفجر، فلا تمنعهم حرارة، ولا ترهقهم مشقة عن عملهم، إنّ سمة الصبر بادية على وجوههم فـــ «كأنهم خُلقوا مع الصبر، أو أنّهم أحفاد أيوب - عليه السلام -إنّهم يعملون أناء النهار وأطراف اللّيل، لا تمنعهم من العمل العواصف الرملية الهوجاء ولا الحرارة الغاضبة، وهم لا يعرفون العطل الأسبوعية ولا يتوقفون عن العمل في المواسم الدينية ولا الوطنية، ولا معنى عندهم للنقابات التّي تحدِّد لهم أوقات العمل،وتدافع عن حقوق العمال»[5]، وهذا الانضباط والنية الحسنة في العمل هو الذي جعل سكان البادية عمومًا وأهل سوف على الخصوص يعيشون حياة سعادة وهناء رغم صعوبة الطبيعة.

1- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطالب)، ص 258.

2- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 90.

3- لوصيف لخضر بلحاج، الخيل والفروسية في الشعر العربي الجزائري، أعمال الملتقى الوطني حول مظاهر وحدة المجتمع الجزائري من خلال فنون القول الشعبية المنعقد بتيارت يومي 13 – 14 أكتوبر 2002، المجلس الأعلى للّغة العربي، الجزائر، ص 448.

4- المرجع نفسه، ص 450.

5- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الأولى.

ويتسم سكان البادية بصفات تميّزهم عن أهل المدينة، ومن هذه الصفات الذكاء والفطنة، فهُم سرعان ما ينتبهون للأشياء ويتفطنون لها إذ يفهمون الشخص المتكلم بسرعة ويستوعبون مقصدهم، سواء كان ذلك من خلال حركاته وطريقة تعبيره، أو من حديثه، كما أنّ النّكتة تصاحب غالبًا حديثهم ويكون وراء هذه النكتة مقاصد، فقد تكون للترفيه عن المستمع وإضفاء بسمة على وجهه، كما قد يكون لها مقصد آخر يُريد المتكلِّم إيصاله للمستمع بطريقة فيها نوع من الضَّحك بدل السُّخط والغضب، لأنّ سكان الصحراء عمومًا مفطورون على الحكم والكلام الدال. وهذه الصفات معروفة لدى أهل البادية منذ القديم، سواء في وادي سوف أو مناطق أخرى من صحرائنا العميقة. وهذا ما عبَّر عنه أبو القاسم سعد الله بقوله: «والذين يعرفون طبائع أهل الصحراء عامَّة وأهل سوف خاصة يعرفُون أنّهم سريعو البديهة حاضرو الذهن، مفطورون على النكتة الذكية والإشارة الدالة، والحكمة العميقة. وهم مهرة في الحكم على الشخص من مفهوم حديثه لا من منطوقه، ومن حركاته ومشيته لا من تعبيره»[1].

ومن الأعراف السائدة في المجتمع الجزائري خروجهم ليلا في فصل الصيف للفسحة والتهوية وشمّ الهواء النقيّ المنعش الذي يكون حارًّا ملوّثا في النهار كما أنّه من عاداتهم النوم في وسط الحوش في فصل الصيف، إذ قلّما تجد شخصًا ينام في الغرفة، فالكل ينام في حوش البيت، والذي تكون فيه برودة منعشة تساعد الإنسان على النوم بكلّ ارتياحية. كما أنّ هناك من ينامُ في وسط الشوارع. فمثلاً في وادي سوف لا يكون النوم «في الغرف وإنّما وسط الأحواش وحتّى في أطراف الشوارع والأماكن العامّة المنعزلة والمفتوحة»[2].

وإذا كان أسلافنا يتخذون هذه الأماكن للنّوم فهذا الاختيار ليس اختيارًا عشوائيا، وإنّما ببساطة كانت له فوائد. فهُو مكان بارد في الصيف، مريح للنّوم في اللَّيل، وهذه العادة لا تزال حتى اليوم موجودة في العديد من القرى الجزائرية شمالا وجنوبا، شرقا وغربا.

كما أنّه من العادات التّي طبع عليها الجزائريون ولاسيما أهل القرى الاستيقاظ باكرًا، والنّوم بعد صلاة العشاء حتى يستطيع النّهوض باكرًا لطلب الرّزق والعمل في جوّ منعش قبل أن تَشتَّد الحرارة. والاستيقاظ في الصباح الباكر ميزة جُبِل عليها أجدادنا إذ يقضون أشغالهم من جهة، وينالون البركة من جهة أخرى. ثم إنّ كثيرًا من الشعراء نظموا شعرًا يُعَدِّدون فيه فضل التبكير. وأهل سوف يعملون بالحديث النبوي الشريف «فما يزال القوم هُنَا يرددون الحديث "بورك لأمتي في بكورهَا» وقول الشاعر:

بكرِّ أصاحبي قبل الهجير إنّ ذاك النجاح في التبكير"[3].

1- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الأولى.

2- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

3- المصدر نفسه ،الحلقة الثانية.

وإذا بحثنا في الجانب العلمي وجدنا أنّ العلماء والأطبَّاء يوصون مرضاهم بالاستيقاظ باكرًا لما فيه من فوائد، إذ يكون الهواء منعشًا ونقيًا، وهذا يعود بالفائدة على صحتهم كيفا لا ! وسيد الخلق يبارك لأمته التي تنهض باكرًا.

وإذا كان الإنسان يقضي نهاره جادًّا مثابرًا لكسب قوته والبحث عن مصادر الرّزق، فإنّه يخفف بأفراح اللّيالي من هذا التعب تحت ضوء القمر، ووسط هواء منعش، وتتنوّع المناسبات وتكثر خاصَّة في فصل الصَّيف. إنّه الفصل الذي يتمُّ فيه إعلان نتائج البكالوريا، ومختلف النتائج الدراسية، هذا إلى جانب الأفراح المختلفة من مراسيم الزّفاف، والختان،... فهذه الأفراح «مناسبات لاجتماع الأقارب والجيران في بيت صاحب الحفل، فيهنئونه ويشاركونه في إقامة مراسيم الزواج والختان، ويتجمَّع النّاس والشباب في بيت آخر، ويسود التجمُّع روح من البهجة والسرور»[1].

إن مختلف هذه الأفراح تكتسب طعمًا خاصًا في الليل، فهي راحة بالنّسبة للسكان. ففي واد سوف أهمّ ما يميز أفراحهم طلقات البارود التي مازال الإنسان السوفي يتمسّك بها وارثًا إيَّاهَا من أجداده، فدويّ هذه الطلقات هي إعلان عن الفرحة، وتعبيرًا عن مشاعر السعادة.

وإذا كان ثمن الطلقة غالٍ، إلاّ أنّه شيء ضروري في أيّ فرح فقد تحوّل «اللَّيل إلى أفراح تكاد تكون دائمة، بارود يصك الأذان ويرعَد الرمال من تحت الأرجل، رغم أن الطلقة الواحدة بعشرة دنانير للفارس الذي يطلقها»[2].

وطلقات البارود حين تطلق تشعر السوفي بالفروسية، كما أنَّها حرّكت مشاعر الرحالة وجعلته يتمنَّى لو يُطلق هذا البارود على كلّ بلدٍ أهان العرب والمسلمين إذ يقول: «ولا أكتمكم أنّني بقدر مَا كنتُ أشارك بوجداني النّاس أفراحهم كنتُ أتمنى أن لو أطلقنا بعض هذا البارود في المناطق التّي يهان فيها العربي والمسلم»[3].

ولم تكن طلقات البارود هي الميّزة الأساسية لأفراح وادي سوف، وإنّما كانت الزغاريد هي الأخرى بارزة في أفراحهم، يعبِّر بها النسوة بطريقتهن الخاصة وخصوصيتهن. والزغاريد النّسوية يُقابلها طلقات البارود الرجالية. فكلّ جنس له طريقة خاصة به في التعبير.

وتصحب هذه الزغاريد نقرات الدفوف ودمدمات البناذير ودقات الطبول، فالبدوي مازال يحتفظ بآلات أجدادنا التي كان يستعملها في أفراحه من طبل وبندير ودف على الرّغم من ظهور آلات حديثة طغت على هذا العصر.

1- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص 20.

2- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الأولى.

3- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

إن هذه الآلات الموسيقية التقليدية التي يستخدمها المجتمع في مختلف أفراحِه هي «آلات موسيقية بسيطة في تكوينها عميقة الأثر فيما تحدثه من إيقاعات يطرب لها الحاضرون»[1]، خاصّة وأن البيئة الشعبية الجزائرية هي بيئة غنية بمختلف الموروثات، تتيح للفرد أن يبدع ويعبِّر بواسطتها كيف شاء، كما أنّها تحيل سكان القرية على الانتماء الصوفي لأهل الفرح «فإذا سمعتَ دمدمات البنادير فاعلم أنّ أصحاب الفرح من «الأخوان» أي أتباع القاديرية أو الرحمانية. وإذا سمعتَ دقات الطبول فاعلم أن أصحاب الفرح من «الأحباب» أي أتباع الطريقة التجانية. وهذا التمييز كان شائعًا وذائعًا أيام الاستعمار عندما كان يغذي الخلافات، فكانت الأفراح تتحوّل أحيانًا إلى معايرة وتعريض بالطرف الآخر»[2].

ولاشك أن هذه الموروثات بدأت تفقد وظيفتها شيئًا فشيئًا، إلاّ أنّها مازالت موجودة حاضرة تمارس بطريقة أو بأخرى. أمّا الفئة التّي لا تزال تحتفظ وتتمسَّك بها فهي فئة النّساء. أمَّا اليوم، فهذا التمييز صاركما يشرح أبو القاسم سعد الله «مجرّد رواسب من الماضي وتقاليد تتشبث بها النساء على الخصوص»[3].

إنّ مظاهر الحفاوة والاحتفال التّي كانت بوادي سوف بل وفي كلّ القطر الجزائري تضفي عليها النسوة لمسة خاصة. لأن المرأة الجزائرية ولاسيما البسكرية بطبيعتها ميالة إلى الأعراس والأفراح، إذ ينتظرن بفارغ الصَّبر عن سبب حتّى يحتفلن بطريقتهنَّ الخاصة «فهنّ اللائي ينتظرن فرص النّجاح والختان والزفاف ليباهين بالولَد الفائز والصبي المطهَّر والفتاة المخطوبة، ويا ويح المرأة التي ليس لها ما تباهي به الجارات»[4].

ومن عادات وادي سوف إذا احتفلت عائلة ما، فإن خبرها ينتشر بسرعة. إذ ينتقل الخبر من شخص إلى آخر حتّى يعمَّ كل سكان الدشرة. فيكفي أن تنطلق زغرودة من الحوش الفلاني لـــ «يصل صدَاهَا إلى الجيران فتتساءَل النسوة عن مصدر الزغرودة وسببها ثم ينتشر الخبر كالرائحة الطيبة لا يردّه حائط ولا يصدّه باب موصود»[5] لأنّ الإنسان الجزائري بطبيعته ميال إلى معرفة كلّ ما يخص جاره، والرغبة في مشاركته أفراحه والوقوف إلى جانبه في مثل هذه الفترات.

ولا يزال أهل سوف متمسِّكون ببعض العادات المرتبطة باحتفالاتهم فعند ختان أطفالهم مثلا يأخذون ذلك الجزء المقطوع ويُعلقونه في جذع النّخلة بعد أن يوضع في صرّة. شرط أن تكون تلك النّخلة صغيرة لتحمل اسم ذلك الصبيّ. وكان الرحالة قد وجَد النخلة التي تحمل اسمه وعبَّر عنها قائلا:

1- فاروق أحمد مصطفى، الأنتروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص 190.

2- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الأولى.

3- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

4- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

5- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

«فكانت لي نخلة باسمِي بين النخيل. وقد وجدتُ رفيقَة العُمر قد اعتراها أيضًا ما اعترى الأخريات فامتدَّت إليها يد الفناء (...) ولم يبق فيها إلا شوشة ذابلة تشبه مفرق امرأة عجوز شمطاء»[1]. وهذه الممارسات «لم تمض بصمت، فقد مارسها هذا الإنسان وأعاد ممارستها حسب ما تقتضيه حياته وحاجاته اليومية. كما أنّ هذه الممَارسات استمرَّت حية توارثها أبناؤه على مرّ العصور»[2].

وإذا كانت هذه الاحتفالات قد ميّزتها الروح الجماعية، فإنّ هذه السمة (روح الجماعة) تبرز كذلك في أوقات الشدة من وفاة أو ضياع شخص،... «ففي رابعة النّهار تسمَع أحيانًا المنادي ينادي مكبِّر أحد المساجد معلنًا للسكان أنّ طفلة أو طفلاً خرج من حوش أهله ولم يرجع ثم يأخذ في وصفه ووصف لباسه. ويناشد من عثر عليه أن يأخذه إلى أهله (حوش فلان). وفي ذلك من التضامن والتكافل ما فيه. وهناك تضامن من نوع آخر لا يقل أهمية. فمن وقت إلى آخر تسمع في المكبّر عبارة «الله أكبر» «الله أكبر» ثمَّ تسمع بعدها أن فلانا أو فلانة قد توفاه الله وأن جنازته ستقع على الساعة كذا. فيأتي النّاس من قريب ومن بعيد لتشييع الفقيد وتقديم التعازي لأهله»[3] والوقوف مع أهل المُصَاب ومساندته ومؤازرته للتخفيف من وطأة همومه.

إن هذه الملامح وغيرها تثبت أنّ مجتمع سوف وكغيره من المجتمعات البدوية الجزائرية مجتمع متآخي ومتكافل، تسودهُ الروح الجماعية، وهي سمة بارزة في وادي سوف كما تبرُز في مختلف المناطق البدوية الأخرى، إذ لا يوجد «مجتمع يتتبع حياة الشخص في مظاهر حياته من كلِّ نواحيها مثلما نجد في هذا المجتمع المحافظ»[4].

إنّ شدة تمسّك المجتمع الجزائري بموروثه الثقافي جعل الرحالة يستذكرها في رحلاته ويؤكدها. فوالدة الرحالة مالك بن نبي عند زيارتها لبيت الله الحرام وأداء فريضة الحج عادت بمجموعة من الهدايا لأهلها. والهدايا التي عادت بها الوالدة هي هدايا تراثية تتمثل في «العقال البدوي والعباءة العربية (...)، زيادة على المسابِح الثمينة وأدوات منزلية غالية من خزف صيني وياباني وصينيات دمشقية»[5].

إن عودة الحجاج بالهدايا لأفراد عائلته من التقاليد الموروثة أبا عن جد وهذه الهدايا ذات قيمة كبيرة كونها جاءت من مكان مقدس وهو بيت الله الحرام الذي يحظى عند الجزائريين بتقدير مميز.

1-أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف ، الحلقة الثانية.

2- سعيدي محمد، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ص 16، 17.

3- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

4- الشيخ القرادي الحاج أيوب إبراهيم بن يحي، رسالة في بعض أعراف وعادات وادي مزاب، تح: يحي بن بهون حاج أحمد، المطبعة العالمية لطباعة والخدمات + نشر جمعية النهضة، ط1، الجزائر (غرداية)، 2009، ص 58.

5- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطالب)، ص 293.

وإذا كانت هناك مناطق قد حافظت على العديد من الموروثات إلاّ أنّ هناك بعض التغيرات. إذ طغت العصرية على السلفية، فاستبدلت العديد من الموروثات بعناصر جديدة.ففي المجتمع التبسي مثلا يذكر الرحالة مالك بن نبي أنّه «أخذت الآلة العصرية (البركولاتور) مكان (الوجق)(*).

وأخذ الجلوس على الكرسي في المقهى مكان الجلوس على سجادة الحلقة، ثم استبدلت كل المقاهي بـــ (البندير، والغائطة)(*) وحتى (الفتو غراف)»(1).

ب. المعتقدات:

لا يزال المجتمع الجزائري متمسّكا بالعديد من المعتقدات كزيارة الأضرحة والتبرك بكرامة الأولياء والخضوع لبعض المرابطين... وهذه المظاهر شهدها المجتمع الجزائري وكغيره من المجتمعات الأخرى خلال الفترة الاستعمارية وبعد الاستقلال. وممّا يلاحظ أن العديد من المعتقدات كانت حاضرة بقوة خلال الفترة الاستعمارية وتجلَّى ذلك بصورة واضحة في رحلة مالك بن نبي إلى منطقة" آفلو". ولعلّ خضوع النّاس للروح المرابطية بطريقة جديّة تدل على أنّ المجتمع في تلك الفترة كان ساذجًا، إذ «تفسح المجال أمام حيل تُضحك اليوم الطفل، لكنّها في ذلك العصر تركت أثرًا بعيدًا في بساطة أولئك القوم»(2). فقد كان المرابطون يقصدون آفلو كلّ سنة، ليحظوا باستقبال حاشد وغفير. ومن هذه المواكب القادرية يترأسه شيخ «يلبس الثياب الخضراء من رأسه إلى قدميه، إنّها ثياب أهل الجنّة، وهو ذو ذكاء شيطاني يعرف كيف يبتزّ من السذاجة العامَّة للنَّاس كلّ ما يُريد»(3). واحترافيته في الابتزاز جعله أغنى النّاس. وإلى جانب هذا يقف الرحالة عند مرابطي آخر – من الأغواط – يمثل الطريقة الرحمانية «إنّه مشعوذ أمكر. وهو يعرف كيف يستولي على مخيلة مريديه بأساليب جدّ بسيطة (...) ويُقال إنّه يستطيع وهو جالس في (الأغواط) في غرفته ومن حلقته بين مريديه، أن يرى قافلة تأتي من بعيد إلى المدينة فيُرسل إليها من يستقبلها»(4).

إنّ هذه المعتقدات التّي كان مجتمع" آفلو" متمسّكا بها ويقدّس أولئك المرابطين الذين يروجون لها، ويتبّرك بهم، ويؤمن بكرامتهم، معتقدًا أنه إذا عصاهم سيخسر حياته ويهدِّم مستقبله لأنهم_في اعتقادهم_ « قادرون على الإيذاء، إذا ما أغضبهم شخص ما، قادرون على إغاثة الضعيف، وإضعاف القوي، وشفاء المريض، وإصابة السليم بالمرض»(5).

---

*- (الوجق) كلمة تركية تدل على أدوات الطهي الخاصة بتحضير القهوة التقليدية.

*- آلة عزف تقليدية.

1- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطالب)، ص 294.

2- المصدر نفسه، (قسم الطفل)، ص 181.

3- المصدر نفسه، القسم نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، القسم نفسه، الصفحة نفسها.

5- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص 22.

ومن شدة تقديس سكان" آفلو" للمرابطين ذهب بهم الأمر إلى تقبيل ركبتهم والسجود لهم، وهذا ما حصل لمالك بن نبي حين توهم السكان بأنّه مرابطي، وذلك من خلال الثياب التي كان يرتديها والتي تشبه ثياب المرابط يقول: « وأنا نفسي كدتُ أن أعامل بوصفي شيخًا مرابطيا في منطقة آفلو، ففي يوم أثناء جولتنا جاء رجل من أبناء البلاد (Indigène) ليقبل ركبتي. ربّما كان ذلك بسبب هندامي الفريد الذي ميّزني بسلطة ما في عينيه»[1]. وهذا النّمط من قصص الأولياء قد ازدَهر «في بيئة فكرية لعبت فيها الطرق الصوفية دورًا أساسيا في تهيئة المناخ المناسب لظهور عقيدة الولاية وانتشارها»[2].

ويذكر أبو القاسم سعد الله كذلك في رحلته إلى سوف أنّ هذا المجتمع لا يزال متمسكا ببعض المعتقدات القديمة، منها تلك المعتقدات المرتبطة بالزّمن. ولقد لجأ إليها في وقت كان بحاجة إلى تفسير بعض الظواهر. فإذا كان الإنسان على علم بالبعض و«يحسُّ بأنّه متأكدّ منها مثل تعاقب اللّيل والنّهار، أو الشتاء والصيف. ولكن تبقى بعد ذلك طائفة كبيرة من الأحداث المحتملة لا يستطيع أن يكون متأكدّ منها، وموقفه إزاءهَا كموقف الطفل، ومن أجل ذلك فإنّه يخافها»[3].

كما أن للزمن نصيبا في المعتقدات الشعبية، ولاسيمّا عند أهل الجنوب، فهم لا يعتمدون على السّاعة، بل لا معنى لها عندهم، وإنّما هناك مقاييس يستعينون بها في معرفته. ومن هذه المقاييس نذكر: خيال الظلّ وشروق الشمس وغروبها، ومواقيت الصَّلاة، وميلان النجوم في اللّيل. ولعل هذا ما جعل الرحالة أبو القاسم سعد الله يستغني عن ساعته ويتحرّر من الزّمن فــ «حتى الزمن تحررت منه منذ وصولي إلى سوف. نزعتُ ساعتي وخبأتها. فلم أعُد أعرف الوقت إلاّ كما يعرفه أهل سوف، وهو خيال الظلّ، وشروق الشمس وغروبها، ومواقيت الصلاة، وميلان النّجوم في اللّيل إنّ السّاعة لا معنى لهّا هنا»[4]، بل إنّهم لا يميزون أحيانا بين الأيام والشهور. ففي فصل الصيف مثلا لا يعرفون أيامه وشهوره. وإنّما كلّ ما يعرفونه هو تلك المصطلحات الدالة على انخفاض درجة الحرارة شيئًا فشيئًا واقتراب نسمة الخريف. ومن هذه المصطلحات المتعارف عليها بين سكان أهل سوف «(الوسطاني)، و(أوسو) و(غشت) وغيرها من مصطلحات تقدم الحرارة واقتراب الخريف»[5]. وتمسك أهل سوف بهذه المعتقدات، وإهمالهم الجانب العلمي جعل الرحالة يحسّ وكأنّه يعيش بعيدًا عن العالم. إن «العيش خارج الزّمن يجعل المرء في سوف كأنّه على هامش العالم»[6].

1- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطفل)، ص 182.

2- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص 107.

3- فوزي العنتيل، الفولكلور ما هو؟، ص 118.

4- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف (الحلقة الأولى).

5- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

6- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

وعند الانتقال إلى منطقة خنقة سيدي ناجي نجد أنّ المعتقدات الشعبية القديمة لا تزال تؤدي وظيفتها في هذا المجتمع. حيث كان الزوّار يقصدون الزوايا ويأخذون منها أشياء للتبرك، معتقدين أن هذه الأشياء تجلب لهم الخير. وفي مقابل ذلك تدفع عنهم الشرّ. ويروي الرحالة أبو القاسم سعد الله في رحلة له إلى خنقة سيدي ناجي أنّه كان بزاوية الشيخ عبد الحفيظ سبحة بها حبات، كان الزوار يأخذون منها للتبرك حتى نقص حجمها وقلّ «وضريح الشيخ عبد الحفيظ (...) عليه سبحة ضخمة ذات حبات بنية اللّون الواحدة منها في حجم حبة الكرز. وقد قيل لي أنّه كان بها ألف حبّة، غير أنّ الزوار أخذوا منها للتبرك فتناقصت»[1]، لأن هؤلاء الأولياء في منظورهم الناس هناك رجال صالحون لهم قدرة على الأفعال الخارقة، وقدرتهم هذه ستبقى بعد وفاتهم، لذلك يبقى الضريح ملجأ للزوار.

من خلال وقوفنا عند بعض معتقدات المجتمع الجزائري والتي جسّدها لنا الرحالة الجزائريون، تبّين أنّ هذا المجتمع متمسّك بمعتقدات ذات أصول دينية، في حين نجد البعض منها مختلط بمعتقدات شعبية ساذجة ورثناها عن أجدادنا. فمعتقدات المجتمع الجزائري تنبع كما يشرح عبد الحميد بورايو«في أغلبها من الدّين الإسلامي ومسلماته العقائدية، كالإيمان بالله (...) وقصص الأنبياء والرسل... الخ غير أنّ هذه المعتقدات بفعل التراث العقائدي الموروث عن ديانات ما قبل الإسلام وما خلفته المذاهب الإسلامية المختلفة التّي شهدتها المنطقة، وخاصة المذهب الشيعي والمذاهب الصوفية من آثار في هذه العقلية، فقدت هذه المعتقدات كثيرًا من سماتها الأساسية»[2].

ومنه فمهما كانت طبيعة هذه المعتقدات فإنّه لابدَّ من تسجيلها ودراستها لأنّ الكثير يعدّها غير صالحة فيهملها. فصحيح أنّ هناك «خرافات ما أنزل الله بها من سلطان لكننّا نسجّلها وندرسها كجزء من حياتنا في عصر من عصور هذه الحياة»[3] كما أنّها ستبقى جزء من تاريخ هذه البلاد و هذا المجتمع.

ج. الموروثات الشفوية:

يندرج ضمن الموروثات الشفوية العديد من العناصر، وعلى الرّغم من أنّ الرحلات التي وقفنا عندها لا تضمّ كل تلك الفنون والموروثات الشفوية إلاّ أنّها حاضرة في أكثر من رحلة. لأنّ الذاكرة الشعبية لا بُدَّ أن تستحضر بعض الفنون لتعبّر عن همومها وآمالها، ولتروّح عن نفسها من تعب النّهار ومشقة العمل فيفسح المجال بذلك لأفراد العائلة الإلتمام وتبادل القصص والحكايات وسيَر الأبطال، وهي سمة منتشرة لدى المجتمع البدوي خصوصًا، خاصة وأنّ حياتهم قائمة في معظمها على الزراعة، فهي مصدر رزقهم. ورغم بساطة الوسائل المستعملة إلاّ أنّهم يكدّون طول النّهار دون تعب ليعودوا

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 262، 263.

2- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص 22.

3- عثمان الكعاك، التقاليد والعادات التونسية، الدار التونسية ط3، 1981، ص 18.

ليلا إلى بيوتهم يتبادلون الحديث كما «تنعقد بعد العشاء حلقاتهم للاستماع إلى ذكريات القبيلة التي تناقلتها عن الجدود، أو لاستماع ما قاله سيدي (علي بن الحفصي) في القرن الماضي»[1].

وهذه الشخصية غنية عن التعريف في ناحية تبسة عمومًا. فليس هناك «من لا يعرف أقوال سيدي (علي بن الحفصي)؟ إنّ القوم يعدونها تنبؤًا، ومفاتيح تفتح بها أسرار الأحداث كما يفتح (ابن سرين) ألغاز الأحلام»[2].

وكان ضمن أحاديث السمر قصة مؤتمر الفيران، استحضرها السيّد إبراهيم الموهوب في حديثه مع الرحالة توفيق المدني – في رحلته إلى الجزائر العاصمة – عن الأحزاب والحركات والتي في الأصل لا ترضى إلاّ استقلال الجزائر بأمور نفسها ولا ترضى لأيّ كان التدخل في شؤونها، وكلّ حركة تنشد غير هذه الفكرة هي شبيهة بقصة مؤتمر الفيران. وفحوى هذه القصّة أنّه «اجتمع الفيران في مؤتمر عظيم، يفكّرون في طريقة للتخلّص من القط الذي أحدث الفزع في نفوسهم، والفراغ في صفوفهم، واتفقت كلمتهم واجتمعت على حلّ واحد، ألا وهو وضع جرس في رقبة القط، فإذا ما هو تحرَّك، سمع الفيران صوت الجرس يرن ففرّوا واختفوا، ولم يبق للقط بعد ذلك إلاّ أن يموت جوعًا، أو يغادر الميدان. وبعد أن اطمأن الفيران لهذا الحل الموفق وصفقوا له طويلاً، بقوا في حيرة من أمر واحد بسيط: من هو الذي يعلق الجرس في رقبة القط؟ ولا يزالون إلى اليوم يفكرون»[3].

إن ليالي السَّمر غالبًا ما يكون الحديث فيها عن أمورسياسية تتعلَّق بشؤون البلاد، وهذا يكشف عن مدى ارتباط المجتمع الجزائري ببلاده، كما أن هذه الأحاديث قد تكون توعية وتنبيهًا للغافلين.لأن القاص يسعى دائما إلى دس أبعاد سياسية هامة في مختلف حكاياته ولعلّ هذا ما كان يحرص عليه الرحالة توفيق المدني إذ يقول: «وقد أدخلت ضمن أحاديث السَّمر التي لم تكن خاصة بالعائلة بل يؤمها الأصدقاء والأقارب، أدخلتُ حديث الوطن والمطالب والحقوق، وحق الاستقلال وآفات ومصائب الاستعمار، حتّى فكّت أقفال الألسنة، وانشرحت القلوب لأول مرّة لمثل تلك الأحاديث»[4].

إنّ أجواء تلك الاجتماعات التي تلمُّ أفراد المجتمع، فيتبادلون فيها الأحاديث والأخبار ولا يهم فحوى هذه الأخبار. فقد تكون «أحاديث بسيطة سامجة عن سفرة فلان، ومائدة فلان – وزواج فلان – وخصومة فلان»[5]. وهذه ميزة لدى المجتمع الجزائري بل ونجدها في جلّ المجتمعات العربية. ولعلّ هذه الجوانب هي التي تخفف من ألم الطبقة الشعبية المحرومة والمضطهدة تحت نير الاستعمار، والتي كانت تعيش حياة «البؤس والشقاء والحرمان والمرض والجهل والجوع والمهانة والعدم للجزائري

1- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطالب)، ص 286.

2-المصدر نفسه، القسم نفسه، الصفحة نفسها.

3- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 33.

4- المصدر نفسه، ج2، ص 35.

5- المصدر نفسه، ج2، ص 31.

المسلم المسكين الذي سلِبَ منه كلّ شيء حتى القدر الأدنى من الكرامة»[1] وفي مقابل ذلك يعيش المستعمر في وطننا حياة رغد فـــ «الخير والرزق والبركة والنعيم والجمال، والعمل والكسب والحكم والسلطان للأوربي خاصة مهما كان جنسه ومهما كان عمله»[2].

ولكن مهما كانت هذه المعاناة إلاّ أنّ هذه الفترة تعدّ من أهم الفترات، إنها ذاكرة الأمة البطولية. و هي جزء من تاريخ الجزائر. لأنّ «التاريخ يظلّ جزءًا لا يتجزأ من فكر البشر وممارستهم الحالية، خاصة عند الشعوب التي استدخلت تقاليدها التاريخية ضمن ثقافتها»[3] وتقاليد المجتمع الجزائري مازال مشدودا في معظمه بتلك الفترة ولم يسقط من ذاكرته.

إنّ تلك القصص والحكايات التي تروى وقت السَّمر غالبًا ما يميزُها قاص بارع يتمتع بقوة الذّاكرة وسرعة البديهة، والقدرة على التأثير في الغير وكان «منهم قاص جيِّد. وربّما يتكلَّم العربية دون التزام بقواعد اللغة، ولكنّها الأصفى بلا ريب في سائر أنحاء الجزائر»[4].

ومالك بن نبي يشير في رحلته من العاصمة إلى تبسة أنّه كان يقضي سهرته بجانب والدته فتقصُّ عليه قصَّة حجّها. ومن عادات الجزائريين أنّ كبير العائلة هو الذي يروي القصص على الأفراد وغالبًا ما تكون تلك الغرفة مظلمة إلاّ بعض خيوط الأضواء الآتية من مكان آخر. وهذا الظلام يزيدُ من حلاوة القصَّة، إذ يكون الذهن مشدودًا ومتتبعًا للأحداث خاصة إذا كان الحديث مؤثرًا وهذا ما لاحظه الرحالة في أمِّه. فهي شبيهة بـــ «أمِّها زُليخة تتميز بميزة القصاص الماهر، تلك الميزة النادرة عند من لا يقرأ ولا يكتب، فقصت عليَّ قصة حجها، بكل ما تحتاجه القصّة من تنوير في بعض نواحيها، وما تقتضي من تظليم في نواحي أخرى»[5].

إنّ هذه القصص والحكايات التي تروى كثيرًا ما تتخذ طابعًا شعبيًا، تعكس طبيعة الحياة الشعبية بأشكالها المختلفة. والغرض من تلك القصص والحكايات هو الترفيه عن النّفس من مشقة وتعب النّهار. لذا كان من الواجب ترسيخها في أذهان الأجيال بتداولها. لأنّ بقاءها في الذّاكرة دون نقلها للأجيال هو ضياع لها. وإلى جانب هذه الوظيفة الترفيهية تعمل تلك القصص والحكايات على تثبيت القيم الثقافية والاعتقادية كما تسهم في التربية الاجتماعية و الايديولوجية من خلال نقد و نبذ الأخلاق السيئة، هذا إلى جانب الدور الذي تلعبه في التوجيه السياسي و الايديولوجي.[6].

1- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 30.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، تر: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب بيروت)، 1997، ص 253.

4- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطفل)، ص 178.

5- المصدر نفسه، القسم نفسه، ص 292.

6-ينظر: سعيدي محمّد، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ص 68.

وهذه اللّمة الجماعية تكتسي نكهة خاصة، إذ تتفاوت فيها الأفكار وتتتابع القصص وكلّها مستوحاة من التراث العربي، يقصها «أفاضل العرب»[1]، أمّا فحواها فمعظمها «نوادر الفروسية وأسرار حياة البادية، وقصص غرام شباب وبنات الخيام»[2].

وبما أنّ هذه النوادر والقصص الغرامية منبعها تراثنا العربي الأصيل الخالد في الذاكرة الجماعية، دفع بالمستمعين إلى استذكار قصَّة عنترة وعبلة، وكثير عزّة وقيس بن الملوح وليلى. يقول الرحالة: «فكنا وهم يقصون القصص نتذكر في الخيال عنترة وعبلة، وكثير عزة، وقيس بن الملوح وليلى، وغيرهم من كبار العشاق الفحول الأمناء ومن كبير المدلهات الشريفات العفيفات»[3].

إنّ هذه السير الشعبية لها دور كبير في حفظ التاريخ من الضياع. فهي دائمًا «تحرص على الهدف التاريخي ولا تتحوَّل عنه نهاية السيرة، وأبطالها يتحولون إلى أبطال قوميين، أو بمعنى آخر يتحوّلون إلى نماذج بطولية يضرب بها المثل، ويقتدى بها في الشجاعة والبسالة والإقدام والفروسية»[4]. وإذا وقفنا عند سيرة من السير التي استذكرتها الجماعة وهي سيرة عنترة بن شداد مثلا، فإنّنا نستخلص منها قيمة أساسية وهي الصراع من أجل الحرية وإثبات الذات. ذلك أنّها «تعرض لفكرة مطلقة، تتعلّق بقيمة الإنسان وحريته. والقيمة والحرية لا تتحقق ولا ترتبط بظاهر خُلُقي، ولكنّها تتعلَّق بصفات الإنسان، وتصبح القضية الأساسية أمام عنترة هي الحرية المطلقة الممنوحة للإنسان دون قيد من لون جنس أو قبيلة أو نسب»[5] ولعل سبب خلود هذه السير الشعبية في الذاكرة الجماعية راجع إلى:

«أولاً: أنّ هذه السير الشعبية تمجّد البطولة العربية التّي حاولت أن تنصُر الإسلام والعرب ضدّ كلّ عدوى مناوئ.

ثانيًا: أن هذه السير اختزنت كل مواد التراث الشعبي العربي من أخبار وروايات ومعتقدات إلى غير ذلك.

ثالثًا: صورت السير، فضلاً عن تصوير البطولة، الحاكم الصالح من وجهة نظر الشعب، كما كان يتمناه الشعب ويحلم به، ولم يكن هذا الحاكم سوى فرد من أفراد الشعب، ظهر فيه، وأحسّ بآماله وآلامه، وحقق له ما يطمح إليه من عدل اجتماعي ورقي سياسي.

1- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 91.

2- المصدر نفسه، ج2، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ج2، الصفحة نفسها.

4- حلمي بدير، أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، ص 53.

5- المصدر نفسه، ص 54.

رابعًا: نادت السير الشعبية بقيم أخلاقية يحبّها الشعب ويرفع من يتصف بها إلى مستوى ابن البلد المحبوب لديهم»[1].

فهذه الأسباب وغيرها هي التي جعلت السير الشعبية حية في الذاكرة الشعبية، يرويها الأجداد ويتناقلها الأحفاد، وهذه المظاهر أثلجت صدر الرحالة وجعلته يشيد بأصالة العروبة بكل فرح وإعجاب: «يا لله! هذه العروبة الصادقة، هذه الفروسيّة الدافقة، هذه الهمم الباسقة، هذه الأحاديث الشائقة، تقع في قلب الجزائر التّي خال الاستعمار أنّه قضى منذ أمدٍ على ما فيها من حياة ومن إحساس ومن كيان عربي متين، فإذا بعروبتها الأصيلة شابة مترعرعة، وإذا بإحساسها الشريف قائم عملاق كالطود المتين، وإذا بحياتها تفيض سرمديا يضيء من حولها الآفاق»[2] ذلك هو الذي جعل خيال الرحالة يخترق الزمان والمكان لتتجسّد ملامح الأصالة العربية البدوية بصورة واضحة حين يتصوّر نفسه في مضارب أبي زيد الهلالي «واخترقت في مخيلتي الزمان والمكان فإذا بي أرى نفسي في مضارب أبي زيد الهلالي، وحوله الفتية الأحرار من أبناء العرب الأباة الخالدين»[3].

ودارس السيرة الهلالية يجد أنها تتضمن العديد من القيم: الذكاء، قوة الشخصية، سرعة البديهة...هذه الصفات وغيرها هي صفات مثالية وقيمة يعتزّ بها المجتمع الصحراوي، سواء في بداوته أو في تحضّره. كما احتفظت السيرة ببعض القيم الاجتماعية التّي مازال المجتمع البدوي يفاخر بها. وهو ما يفسر استمرار تداول السير التي تحمل مثل هذه القيم[4] لأنّ الإنسان الصّحراوي من سماته الفطنة وقوة الذكاء والشجاعة، الأمر الذي جعله يُعجب بهذه السير ويستحضرها في جلساته وسهراته.

إذن هذه السير الشعبية المتمثلة في «عنترة وعبلة» و«أبي زيد الهلالي» وغيرها وقصص العشاق من العذريين أمثال كثير عزة وقيس بن الملوح وليلى مازالت محفورة في الذاكرة الشعبية الجزائرية يستحضرها البدوي في أفراحه وفي أوقات سمره، وهي تحتل «مكانًا واسعًا في حياة المجتمع البدوي البعيد عن وسائل التسلية المعروفة الآن في المجتمع العصري في المدن وبعض المناطق الريفية»[5] هذا بالنسبة لسهراتهم الليلية أمّا في النّهار فتمارس بعض الألعاب. ففي تلمسان مثلا يمارس سكانها العديد من الألعاب الشعبية، ترفيهًا للنّفس وقضاءً للوقت، ومن هذه الألعاب لعبة الشطرنج إلى جانب لُعب أخرى.

1- نبيلة إبراهيم، الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق، دار المريخ للنشر، د ط، الرياض، د ت، ص 121، 122.

2- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 91.

3- المصدر نفسه، ج2، ص 92.

4- ينظر، عبد الحميد بورايو، القصّص الشعبي في منطقة بسكرة: دراسة ميدانية، ص 103، 104.

5- روزلين ليلى قريش، القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر (بن عكنون)، 2007، ص 113.

وهذه الألعاب الشعبية لا تُمارس من قبل الأطفال فقط، وإنّما يمارسها حتّى الكبار، وهذا ما شاهده الرحالة توفيق المدني إثر زيارته لمدينة تلمسان. إذ يذكر أنه لما حلّ بتلمسان وسمع السكان بقدومه تركوا كلّ «ما كان بين أيديهم من قهوة وشاي ورقاع شطرنج، ولعب مختلفة»[1] يملؤون بها أوقات فراغهم وتوجهوا نحوه للترحيب به.

وإذا انتقلنا إلى التراث اللّهجي الذي يعدُّ ثروة لتراثنا و«رصيدًا مشتركًا للمجتمع الجزائري كلّه، ينبغي المحافظة عليه وترقيته بما يخدم وحدة الشعب الجزائري وإثراء الثقافة الوطنية، والبُعد عن رواسب الدونية التّي تلصق على هذا التراث»[2] نجد أن الرحالة كثيرًا ما يعرّفنا بلهجة تلك المنطقة التي زارها كما أنّه يقدم لنا معناها، فمالك بن نبي في رحلته إلى آفلو، وهي منطقة «في الجنوب الوهراني غير بعيدة عن الأغواط»[3] نجده يذكر لنا بعض لهجاتها. منها لفظة (واه)، وهذه اللّفظة معروفة لدى الإنسان الوهراني فهم «يقولون (واه) إذا أرادوا أن يقول (نعم)»[4] وهذه اللّهجة الوهرانية بدت للرحالة غريبة نوعًا ما في البداية، إذ أحسَّ أنَّ فيها شيئًا من اللّغة البربرية «فهذه الـــ(واه) بدت لي غريبة كأنَّ فيها شيئًا من اللّغة (البربرية)، وغرابتها تشبه غرابة من يقول في فرنسا القرن العاشر (oe) لرجل يقول (oil)»[5]، إلاّ أن هذا الشعور كان طبيعيا بالنسبة للرحالة في أوّل الأمر، إلاّ أنّه سرعان مازال وألف المكان والسكان.

ثم يقارن الرحالة بين لهجة الوهرانيين ولهجة القسنطينيين من خلال كلمة (نَعَم). فإذا كان الوهرانيون يقولون (واه) والتّي هي بمعنى (نعم) فإنّه «في قسنطينة تقول (هيه) أو (نعم) حسب درجة الثقافة»[6].

أمّا أبو القاسم سعد الله في رحلته إلى سوف فيذكر لفظة متداولة بين أفراد المجتمع السوفي، وهي لفظة «السيوف» بلهجتهم المحلية. وهذه اللّفظة غير معروفة في بعض المجتمعات. ويقصد أهل سوف بـــ «السيوف» الكثبان الرملي ذات الشفرات السيفية. يقول الرحالة: «وغوصت قدمي في رمالها الناعمة المتحركة وصعدتُ وهبطت كثبانها ذات الشفرات السيفية وصدق من سمَّاها «السيوف» في اللَّهجة المحليَّة»[7].

1- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 122.
2- صالح بلعيد، في الهوية الوطنية، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص 51.
3- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، (قسم الطفل)، ص 170، 171.
4- المصدر نفسه، القسم نفسه، ص 171.
5- المصدر نفسه، القسم نفسه، الصفحة نفسها.
6- المصدر نفسه، القسم نفسه، الصفحة نفسها.
7- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

وبما أنّ اللّهجة تراث الأمة بها تحفظ تراثها وتصونه نجد أن المستعمر أوّل ما لجأ إليه هو القضاء على الهوية الوطنية عن طريق المساس باللّغة العربية الأصلية. والدّليل على ذلك لجوء فرنسا إلى تعليم أبناء الجزائر اللّغة الفرنسية والعمل على اندثار اللّغة العربية، يقول الرحالة مالك بن نبي «ولم يكن الجزائري يشعر في العاصمة عند وصوله إليها أنّه في منزله وعقر بيته، إذ كان القوم في الأحياء الشعبية يتكلّمون فيها لغة هجينًا(*) من مفردات عربية وإسبانية وفرنسية، أما في الأحياء الأخرى فيتكلّمون اللّغة الفرنسية»[1].

هذه هي بعض عناصر الموروثات الشفوية التي ما تزال متداولة بين أفراد المجتمع الجزائري ونقلها الرحالة في رحلته. أمّا فيما يتعلق بالأمثال نجد أن الرحالة هو الذي يذكرها ولا ندري إن كان سمعها من أهل تلك المنطقة أو استذكرها هو عند تدوين رحلته. ولكن مهما كان فإن هذه الأمثال مازالت باقية موجودة في طرف لسان الفرد الجزائري يوظّفها في خضم كلامه ليثبت صحته، لأنّ الأمثال هي جزء من تراثه. ولعلّ إحساسه بثقل هذه المسؤولية دفعته إلى نقل هذه الأمانة وبأمانة إلى الأحفاد.

إذن. الأمثال الشعبية من منظور الأنثروبولوجيين «أحد ميادين الثقافة الهامة التّي يستطيع منها أن يتعرَّف على العادات والتقاليد والمعتقدات الشعبية وهي تمدُّه بمؤشر حقيقي في معرفة الجانب الأنثروبولوجي في حياة جماعة من الجماعات والتعرف على قيمها»[2].

وما استحضرته الذّاكرة الشعبية من أمثال جسدها لنا رحالونا كقول مالك بن نبي: «ويتخذ من كلّ حطبا عصيا"[3] وهذا المثل يضرب ليدّل على أنَّ الجزائري يتحدّى المستعمر ويقف في وجهه ليتخذ أي وسيلة يواجه بها المستعمر وهي سمة كلّ إنسان محبّ لوطنه. كما يلجأ الرحالة أحيانًا إلى مزج فحوى حديثه بالأمثال كقول توفيق المدني في خضم حديثه: "عش رجبًا ترى عجبًا»[4] وهو مثل يُرادُ به أنّ الإنسان مهما طال عمره ازداد علمًا ومعرفةً بأشياء لم يكن يعرفها من قبل.

3. الموروث الثقافي المادي والفنون الشعبية:

إنّ الموروث الثقافي المادي هو كل ما ينتجه الإنسان من أشياء تقليدية ملموسة، وقد وقف العديد من الرحالة عند هذه الموروثات ووصفوها بكل دقة، ويمكن أن نجملها فيما يلي:

1. المراكز الدينية: ويندرج ضمنها:

أ. الزوايا:

---

*- والأصل: هجينة.

1- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، (قسم الطفل)، ص 171.

2- فاروق أحمد مصطفي، الأنثروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص 197.

3- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، قسم الطلب)، ص 240.

4- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 27.

و تعد من أهمّ المراكز الدينية التي وُجدت في ثنايا الرحلات بل ومعظم الرحالين وصفوها ووقفوا عندها، لما لها من دور في حياة الإنسان العام والخاص، وهي موروث مادي لا يزال يعيش في مجتمعنا ويلقى اهتمامًا بالغًا، على الرغم من ظهور دور علم ذات تكنولوجيا عالية، لأنّ تنظيم الزوايا مردّه إلى تقاليد عريقة في المجتمع الجزائري.

وإذا كانت الزاوية في القديم تقوم بأغراض عدّة: تعليم القرآن الكريم، تقديم دروس في اللغة العربية، المحافظة على الدّين الإسلامي في عصر الجهل، محاربة المستعمر والذي عمل في كثير من الأحيان على القضاء على مقومات وتعاليم الدين الإسلامي، وطمس الهوية الجزائرية، إلاّ أنّ النهضة والتقدم الحضاري لم يقفا كحائل على نشاطها، ولم يُقللاَ من قيمتها. فهي مازالت موجودة وقائمة بدورها بكلِّ مرونة وفعالية، بل تضاعف دورها وازدادت أهميتها، لا لشيء إلاّ لأنّها (الزاوية) تراث ثقافي عريق «تفرز النَّسغ الحياتي المغذّي للنّظام الاجتماعي من جهة، وهي المنّظم لعملية الصّيرورة والسّيرورة الاجتماعية من جهة ثانية، وهي من جهة ثالثة وعند الاقتضاء، التّي تشكل السلطة المرجعية التي تتولى حماية المجتمع من التبدّد والذوبان، وهي تقوم بالدفاع عن كيانه ووجوده»[1] .

ومن أهمّ الزوايا التي وقف عندها رحّالونا، وصفوها بكل دقة فأثبتوا بذلك وجودها ودورها هي: الزّاوية الناصرية والزاوية الرحمانية اللّتان وقف عندهما أبو القاسم سعد اللهّ في رحلته إلى خنقة سيدي ناجي، بل إنّ رحلته كانت لهذا الغرض وهو يعتّرف بذلك قائلاً: «وإنّما اهتمامي الآن بالمعالم الأثرية والمراكز العلمية لهذه المدينة التي عرفت ازدهارًا علميًا في القرن الثاني عشر للهجرة (18م) فإذا بها اليوم تنسحب من المسرح تمامًا»[2] لتدخل ضمن التراث، ولكن سرعان ما أعاد إليها الإنسان الجزائري قيمتها و مكانتها اللاّئقة بها.

إن أبا القاسم سعد الله كان يأمل من رحلته هذه وصل ماضي المنطقة بحاضرها والإطلاع على ما بقي فيها من آثار عريقة تشهد بأصالة قرية سيدي ناجي، كيف لا وخنقة سيدي ناجي كانت موضوع حديث العديد من الرحالين، كما شغلت أقلام العديد من الدارسين قديمًا وفي الوقت الحاضر. ويؤكد الرحالة ذلك مشيرًا إلى أنّ «كلّ من قرأ ما كتبه الرحالون والدّارسون عن خنقة سيدي ناجي قبل الاحتلال الفرنسي تحن نفسه إلى رؤيتها اليوم للإطلاع على ما بقي من آثارها. وأنا من هؤلاء. فقد شغلت مآثر الخنقة القديمة حيزًا طيبًا من كتابي (تاريخ الجزائر الثقافي) خلال العهد العثماني. وكنت قد

1- محمّد الطاهر عدواني، الزاوية تقود المقاومة وتشارك في حرب التحرير، أعمال الملتقى الوطني الأوّل حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية المنعقد بجامعة السانيا – وهران – يومي 25 – 26، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007، ص 81.

2- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 259.

قرأتُ ما كتبه عنها عبد الله العياشي المغربي، والحسين الورتلاني، وخليفة بن حسن القماري وغيرهم»[1].

وتعرف الخنقة بزاويتين هما: الناصرية والرحمانية كما شرح أبو القاسم سعد الله في رحلته قائلا: «وكان في الخنقة زاويتان: الناصرية والرحمانية...»[2]، أمّا الزاوية الناصرية فنسبة إلى «محمد بن ناصر، قديمة تعود إلى القرن الحادي عشر الهجري» [3]. وكان بالزاوية جامع كبير ومدرسة ينشطان بقوة بغية نشر العلم وتخليص أفراد المجتمع من الجهل والأمية، إلى جانب نشر تعاليم الدين الإسلامي، والتّي غالبًا ما حاول المستعمر الدوس عليها. ويقدم الرحالة معلومات عن هذه المدرسة المتواجدة بالزاوية، والتي تقوم بتقديم خدمات جليلة لطلاّبها ودارسيها. وهنا تكمن أصالة هذه المراكز الدينية «وكانت المدرسة التّي ما تزال قائمة، تحتوي على خمس عشرة غرفة، وتضم كلّ غرفة من خمسة إلى عشرة طلاّب (...) وقد تجولّت في هذه المدرسة التي تعرف بالناصرية، وفي الجامع وبين الأضرحة فوجدت وسط المدرسة باحة وحولها الغرف لسكنى الطلبة في طابقين، ولها بابان (...) ذلكَّ أن الطالب كان يقرأ القرآن في المدرسة ويبيت فيها، وعندما ينضج علميا يحضر حلقات الدرس في الجامع المجاور (جامع سيدي مبارك أو الكبير)»[4]. ولم تكن الزاوية الناصرية حضنا لسكان خنقة سيدي ناجي فقط، وإنما قصدها الطلاب من كلّ مكان وحتى العلماء من «الزاب والصحراء والأوراس وقسنطينة وزواوة بل وتونس وطرابلس»[5].

وإذا كانت هذه الزاوية بجامعها ومدرستها قديمة إلاّ أنّ النقوش المتواجدة بها استطاعت أن تحفظ العديد من المعلومات عنها، فقباب المدرسة عرفت نقوشا، وهذه النقوش حملت تواريخ نسيها أصحاب المنطقة، منها تلك الكتابة المنقوشة التّي تقول أن المدرسة «بنيت على يد أحمد بن ناصر في شهر رجب سنة 1171 والغالب على الظن أن هذا التاريخ هو تاريخ التجديد وليس تاريخ البناء الأصلي»[6].

وإلى جانب هذه النقوش الكتابية، هناك نقوش على الرخام حملت تراثًا أصيلاً بعينه عبّر عنها الرحالة بطريقته الخاصة «وتوجد نقوش رائعة الجمال على الرخام المحاط بالباب الخارجي للمدرسة تحتاج إلى التصوير والحفظ في أحد المتاحف لأنّها على وشك الضياع، فهي تحفة فنية من التراث المحلي والوطني فليت مصلحة الآثار تلتفت إلى هذه النقوش فتصورها وتحفظها» [7] لأنّها جزء من

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 257.
2- المصدر نفسه ، ص 260.
3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
4- المصدر نفسه، ص 261.
5- المصدر نفسه ، ص 260 – 261.
6- المصدر نفسه، ص 261.
7- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التراث الثقافي الجزائري الأصيل الذي تعتزّ وتفتخر به. لأن الدّول التّي تفتقر لهذا النوع من التراث تبحث عنه وتتوق إليه لما له من قيمة أثرية. ولعلّ هذا ما جعل الخنقة منطقة أثرية سياحية يقصدها الزوار من كلِّ فجّ للتعرف على هذه الآثار.

إنّ هذه النقوش لها قيمة كبيرة، فبفضلها حُفظت لنا تواريخ جدّ مهمّة، كما أنّها نقلت لنا معلومات لا يستطيع أن يستغنى عنها المؤرخ. وممّا كان منقوشًا على محراب الجامع تلك المعلومات التاريخية التي تقول: «أنّ باني الجامع هو محمد بن محمد الطيب أواسط شهر صفر سنة 1147. كما (...) أن ناقش المحراب هو أحمد بن عمر التونسي. وهناك تاريخ آخر يشير إلى أن القبة (قبة ضريح الشيخ سيدي مبارك) والجامع قد بنيا سنة 1171، وأن تكاليف البناء قد بلغت 8113 بعملة ذلك الوقت»[1].

إذن وظيفة هذه النقوش لم تتوقف على إبراز جمال هذه المعالم الأثرية، وإنّما أفادت العديد من المؤرخين. فهي سجِّل لمعلومات تاريخية: تاريخ البناء، اسم الباني، معلومات عن الأولياء... وممّا ذكره الرحالة أبو القاسم سعد الله على ضريح سيدي مبارك قوله: «أمّا على ضريح سيدي مبارك نفسه فقد وجدت مكتوبًا عليه أن علي ابن حسين باي قد أودع فيها شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنّ ناقشها هو الاصطا حسين سنة 1151. وهناك أضرحة كثيرة في غرف خاصة تضمّ أجداث أولاد حسين وأولاد مبارك بلمكي بعضها مازال يحمل تاريخ الوفاة والبعض محت الرطوبة والبلى تاريخه. وقد قرأت في مقبرة أولا حسين أن أحمدَ البدوي بن حسين توفي سنة 1352 (1934)»[2].

إنّ هذه النّقوش الكتابية ذات قيمة كبيرة تاريخية و ثقافية تستدعي ضرورة الالتفات إليها وحفظها قدر المستطاع لأنّها «الدّليل المادي الذي نعتمد عليه في تأريخ أي بناء أثري إذا ما اختلفت آراء المؤرخين في نسبته على عصر ما»[3].

أمّا الزاوية الثانية المتواجدة بالخنقة فهي الزاوية الرحمانية. حديثة إذا ما قورنت بالزاوية الناصرية «إذ تعود إلى القرن الثالث عشر، ومؤسِّسها هو الشيخ عبد الحفيظ بن محمد الخنقي سنة 1208، وتسمى أيضا بالخلوتية»[4] وهذه الزاوية ليس بها تاريخ التأسيس إذ «توجد لوحة خشبية عند ضريح الشيخ عليها كتابات بالسمق في اتجاهات مختلفة. ويبدو أن الزوّار كانوا يسجّلون تاريخًا أو حكمة أو بيتًا من الشعر أو دعاء في هذه اللّوحة حتّى أساؤوا إلى السطور الأصلية»[5].

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص 262.

2-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- مبارك بوطارن، العمائر الدينية في المغرب الأوسط، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، د ط، 2011 ص 19.

4- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 260.

5- المصدر نفسه، ص 262.

ولهذه الزاوية دورٌ كبيرٌ في الخنقة، تعلم القرآن الكريم وتنشر العلم هذا إلى جانب مهمة إطعام الطعام للفقراء إلاّ أنّه بعد اندلاع الثورة قلّت مهامها فأصبحت تقتصر على العبادة فقط: «ولاشك أن زاوية الشيخ عبد الحفيظ قد بدأت بنشر العلم وإقراءِ القرآن وإطعام الطعام للفقراء، شأنه في ذلك شأن معظم الزوايا في القديم، ثم اختفى دورها العلمي مع تقدّم الاستعمار، واقتصرت وظيفتها على الأمور التعبدية، حتى إقراء القرآن قيل لي أنّه لم يعد بها منذ اندلاع الثورة»[1].

أمّا الرحالة توفيق المدني فقد ختم رحلته إلى بوسعادة بزيارة إلى زاوية الهامل. هذه الزاوية التي كونت العديد من الأساتذة و العلماء، وحفظت تراث الجزائر وصانته من الضّياع والاندثار. لقد كانت تؤدي العديد من الوظائف: الصلاة، حفظ القرآن وتفسيره، الذكر، تعليم قواعد العربية. هذا إلى جانب احتوائها على مكتبة أثرية تضمّ العديد من المخطوطات النادرة في شتى فروع العلم والمعرفة.

ويقدّم الرحالة لمحة عن هذا المعلم العلمي والأثري الكبير مبينا دوره الثقافي والديني قائلا: «هذا معهد بناه الشيخ محمد بن بلقاسم، المدعو «الهامل» بواسطة ما بذله الشعب معه من مال، وجعله مخصّصًا لبث أنوار الهداية الإسلامية والعلم الصحيح لكلّ الطلبة الذين يؤمون رحابه من مختلف جهات البلاد (...) وبعد موت الشيخ محمّد بن بلقاسم رحمه الله. تولت أمر الزاوية وزادتها سعة في العلم وفي العمران ابنته التقية الفاضلة السيدة زينب بنت محمّد إلى أن رجعت روحها لخالقها راضية مرضية سنة 1904»[2] لتبقى الزاوية إلى يومنا هذا تؤدي دورها العلمي والدّيني لأبناء الجزائر.

إنّ زيارة الرحالة لهذا المعلم التراثي قد ترك في نفسه أثرًا لما كان لها من بصمة خاصة ويعترف بذلك قائلاً: «ولا يزال قلبي يهفو إلى ذلك المعقل من معاقل العلم والهدى والنور الصحيح، ولا أزال ولن أزال أذكر ما بقي في رمق ليلة من ليالي الأنس والبهجة الروحية قضيتها في روضة من رياض الجنة»[3].

وبعد أن وقفنا عند مختلف الزوايا التي وصفها رحالونا و أشادوا بها و بقيمتها، وقدموا عنها معلومات هامة سواء ما تعلَّق بتاريخ تأسيسها، أو ترميمها، أو مهامها اتضح أن الزوايا سواء خلال الفترة الاستعمارية من خلال ما نقله توفيق المدني أو بعد الاستقلال مع رحلة أبو القاسم سعد الله «لا تزال تؤدي دورها الهام في مجال الحفاظ على التراث الديني والوطني والقيم الروحية على المستوى الشعبي خصوصًا في المداشر والأرياف، وحتّى في كثير من مدننا وجهات وطننا»[4] خاصة أوساط

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص 263.

2- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 93، 94.

3- المصدر نفسه، ج2، ص 95.

4- الجيلالي سلطاني، دور الرحمانيين في المقاومة الوطنية، أعمال الملتقى الوطني الأوّل حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية، ص 183.

الشعب. بل إنّها «فازت بالنّصيب الأوفر من الاهتمام منذ بداية القرن التاسع عشر وبداية هذا القرن، وتأثيرها القوي في مختلف الأوساط الشعبية»[1].

ب. المساجد:

تحتضن قرية خنقة سيدي ناجي على تراث ثقافي مادي أهَّلها لأن تكون منطقة سياحية يقصدها الزوار للتعرف على مآثرها. فهي تتكئ على العديد من عناصر الجذب السياحي كالمعالم الدينية والمواقع الأثرية والتاريخية الهامة المنتشرة على كافة رقعتها. ومن هذه المعالم الدينية التي وقف عندها رحالونا فوصفوها، و سجلوا نشاطاتها حتى تبقى في الذاكرة نذكر:

1. الجامع الكبير:

ويسمى كذلك جامع سيدي مبارك، وهو مسجد أثري قديم يعود تأسيسه إلى «القرن الحادي عشر (17م)»[2]، ولم تقتصر مهمَّة هذا الجامع في العبادة وأداء الصلوات الخمس «بل كان مركزًا لنشر العلم حيث تتحلق فيه حلقات الدروس من شيوخ قال عنهم الورتلاني أنّهم اشتهروا بالنّحو والفقه والحديث لا يحبّون تدريس التوحيد والمنطق. وطالما تبادل هؤلاء الشيوخ الرسائل والأجوبة في مختلف قضايا العلم»[3]. فوظيفة الجامع كما يذكر لم تقتصر على العبادة، بل تحولت إلى دور العلم تقدّم فيه الدروس، وتجري فيه مناظرات بين «علماء قسنطينة وتونس»[4].

2. مسجد السوق:

مسجد أثري بخنقة سيدي ناجي، يقصده أهل المنطقة لأداء الصلوات الخمس «وقد بني حسب التواتر خلال القرن الثاني عشر (18م)»[5].

3. مسجد زاوية الشيخ عبد الحفيظ الخنقي:

يحمل هذا المسجد اسم الشيخ المؤسس للزاوية «على الطريقة الرحمانية في القرن الثالث عشر (19م)»[6]، وهذا المسجد له مكانة كبيرة. فهو معلم ديني أثري، تعرّض للاندثار إلاّ أنّ مكانته دفعت المهتمين به إلى إعادة ترميمه «وقد جدّد المسجد أخيرًا فقط (سنة 1979) السيد رشيد، حفيد الشيخ عبد الحفيظ»[7].

1- عبد الحميد بورايو، الأدب الشعبي الجزائري: دراسة لأشكال الأداء في الفنون التعبيرية الشعبية في الجزائر، دار القصبة للنشر، د ط، الجزائر، 2007، ص 9.

2- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 260.

3- المصدر نفسه، ص 261.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

5- المصدر نفسه، ص 260.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- المصدر نفسه، ص260.

إنّ أبا القاسم سعدّ الله يقدم من خلال رحلته معلومات تاريخية جدّ مهمّة عن هذه المراكز الدينية كسنة البناء، وسنة التجديد،... هذا إلى جانب تقديم الدور الذي تقوم به. بل ويقدم سبب تسميته والتّي غالبًا ما كانت تستمدّ من أسماء أعلام أو أسماء قبائل قديمة قد اندثرت ومن هذه المساجد:

4. مسجد كرزدة:

كرزدة اسم قبيلة من القبائل القديمة. وهذا المسجد قد اندثر، قام الفرنسيون بهدمه والقضاء عليه «سنة 1957، وبنو فوقه وسكنوا البناء الجديد ثم غادروه بدون أن يبقى أثر لمسجد»[1] وهذه الأعمال التي قام بها المستعمر ليست بغريبة، لأنّ المستعمر كان يمسُّ الجزائري في صميم هويته، ولكن رغم ذلك بقيت المراكز الدينية تؤدي دورًا هامًا في المجتمع خاصَّة في الحفاظ على الموروث الثقافي الإسلامي من خلال نقل ونشر وإعادة إنتاج الثقافة الدينية الإسلامية وما تحمله من قيم وأخلاق ومعاني وسلوكات اجتماعية هذا إلى جانب نشر قيم المحبة والتآخي والتسامح بين الجزائريين[2].

5. مسجد سدراتة:

نسبةً إلى اسم قبيلة تدعى سدراتة. وقبيلة سدراتة «هي من بطون زناتة البربرية»[3] التي تتوغل تتوغل فيها العديد من العناصر التراثية والمعالم الأثرية. ومسجد سدراتة بني في عهد الدولة العثمانية أي «قبل دخول الفرنسيين، وتقام فيه الصلوات الخمس بطريقة غير منتظمة. وهو مسجد الذي قرأ فيه الشيخ أحمد زروق بلمكي المذكور قبل ذهابه إلى خنشلة»[4].

وبعد أن وقفنا عند بعض المعالم الدينية التي وصفها رحالونا من مساجد وجوامع وزوايا، سنشير إلى الفرق الذي أورده أبو القاسم سعد الله بين هذه المعالم الثلاثة، والرابط بين الجامع والمسجد.

يقول الرحالة:: « والتداخل ليس في الاسم فقط بل في الوظيفة أيضا. فالجوامع والمساجد كانت للعبادة والتعليم كما أن الزوايا كذلك أحيانا، ولكن هذه في الغالب كانت رابطًا أو ملجأ أو مسكنًا للطلبة والغرباء، ومركزًا لتلقين الأذكار واستقبال المريدين. كما أن حجم هذه المؤسسات له دخل في تحديد وظائفها. فالجامع اصطلاحا أكبر حجمًا من المسجد فهو الذي تؤدى فيه الصلاة الجامعة أو الجمعة والعيدين (...) ثمّ أنّ الجوامع والمساجد في الغالب غير منسوبة إلى الأولياء والصلحاء، بل هي منسوبة إلى مؤسسها (...)، بينما الزوايا تنسب غالبًا إلى ولي من الأولياء»[5].

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص260.

2- ينظر، محمد مجاود، دور الزوايا في المقاومة والثورة التحريرية، الملتقى الوطني الثاني حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية المنعقد بدار الثقافة – ولاية تلمسان – يومي 03 – 04 جوان 2006، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007، ص 156.

3- بكير بن سعيد، ميزاب يتكلم تاريخيا، عقائديا، اجتماعيا، المطبعة العربية، د.ط، الجزائرغرداية)، 1993، ص42.

4- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 260.

5- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 245.

إنّ هذه الثروة الثمينة من المعالم الأثرية والمظاهر العمرانية قد تعرّضت إلى الترميم من جراء التشوهات التي لحقت بها، إلاّ أنّها لا تزال تحمل بعض الميزات والسمات التي تجعلها ذات طابع أثري كتيجان الأعمدة والقباب وزخارف المحارب[1] ولعلّ هذا ما لفت انتباه الكثير من الرحالة إثر زيارتهم لها، وجعلهم ينقلون معالمها وصورها بدقة وبراعة فنية كأنها مشاهد حية.

ج. البيوت التقليدية:

إنّ الحياة الريفية في الجزائر هي حياة بسيطة، متواضعة وتقليدية في مختلف جوانبها، يعتمد فيها سكانها على تربية المواشي بالدرجة الأولى من غنم ومعز،... فهي مصدر رزقهم خاصة خلال الفترة الاستعمارية ذلك أن المرحلة الزراعية آنذاك لم تكن قد بلغتهم بعد. أمّا بالنسبة لبيوتهم فهم يسكنون أكواخا بسيطةً يكون سقفها في غالب الأحيان من الدّيس. والديس نبات متين يفي بحاجات السكان، يستعمله سكان الأرياف كثيرًا في حاجاتهم المتنوعة. وهذه الأكواخ تكون أحيانا منفردة متناثرة هنا وهناك، ولكن في غالب الأحيان تكون متجمعة في شكل مداشر يسودها الأنس والطمأنينة. يقول مالك بن نبي واصفا حياة الريف التي كان يعيشها بعض الجزائريون: و«من سوق أهراس تبتدئ حقول صغيرة يمتلكها مع بعض القطعان من المواشي الصغيرة من غنم ومعز، الفلاح الجزائري الذي يسكن أكواخًا سقفها من الدّيس منفردة أو متجمعة على هيئة مداشر وقرى صغيرة لم يكن يصلها ببعضها بعضًا، سوى مسالك لم يعبدها إلاّ حافر البغل والحمار»[2]. ووصولاً إلى (العين الصافية) تتغيّر مظاهر الحياة، إذ تنتهي حياة الأكواخ ليحلّ محلهًّا بيت الشعر أي حياة البدو الرحّل.

وبيت الشعر أو ما يسمى بالخيمة العربية اتخذها الإنسان مسكنًا له، تقيه من برودة الشتاء وحرارة الصيف، وإذا عرف المجتمع الجزائري وكغيره من المجتمعات العربية تغيرًا في أحواله خلال الانتقال من حياة الريف والبادية إلى حياة المدينة. إلاّ أنّه ظلّت الخيمة تراثًا ثقافيا عريقًا ينافس المعمار الحديث، كما أنّها «تعد من أكثر أنماط البيوت التقليدية استمرارًا حتّى اليوم، فهي تشكّل عنصرًا تراثيا محبّبًا (...) وتعكس هذه الظاهرة أثر العامل النّفسي على استمرارية عناصر التراث»[3].

وهذا النّمط من البيوت لا يزال يحنّ إليها العديد من الجزائريين، ولعلّ هذا ما لاحظه أكثر من رحالة. فمالك بن نبي في رحلته إلى آفلو وجد أنّ مأوى البدوي هو الخيمة فهي «ضرورة يفرضها حلّ الراعي وترحاله مع قطعانه»[4]، لأنّ البدوي حياته قائمة على الترحال. ينتقل بأنعامه أين يتوفر الماء والكلأ لماشيته، فيضرب خيمته. وهذه الخيمة تصميمها يسمح بتوفر الرّاحة النفسية والبدنية للإنسان فتوفيق المدني في رحلته إلى بوسعادة يشير إلى أنّ الرحلة بظلالها المنعشة تنسي الإنسان تعبه وهو

1- ينظر: سعاد فويال، المساجد الأثرية لمدينة الجزائر دار المعرفة، د ط، الجزائر، ص 47.

2- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن قسم الطالب)، ص 285.

3- محمد الجوهري وآخرون، التراث الشعبي في عالم متغيّر، ص 322.

4- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطفل)، ص 175.

يعترف بذلك قائلا: «وهكذا وصلنا الخيام، فنسينا تعب ساعتين فوق ظهور الجياد. وتلقانا الأستاذ اتيان ديني وضيوفه الذين دعاهم من أجلي وكانوا نحو العشرين من فضلاء البادية، ودخلنا الخيمة العربية وتفيأنا ظلالها»[1].

والشيء الملفت للانتباه أنّ البيوت التقليدية القديمة التي كان أجدادنا يقيمون بها لا تزال موجودة حاضرة في بعض المناطق ففي خنقة سيدي ناجي نجد أبو القاسم سعد الله يذكر أنّ «العمران القديم يكثر فيها»[2]، في حين «المباني الجديدة قليلة»[3]. ولذلك يحن إليها الكثير، وهذا ما وقع للرحالة أبو القاسم سعد الله في رحلته إلى وادي سوف حين شدّ الرحال إلى منطقته الأثرية والتاريخية. إنّها البدوع مهبط الأجداد، ومسقط رأسه. وهي منطقة ببسكرة غارقة «في الرمال. والبدوع تظهر من الطائرة كأنّها قطعان سوداء من النّخيل في قفر أبيض. وهي تبعد عن قمار بحوالي أربعة كلم غربا»[4]، وإثر وصوله إلى منطقة "الهود" يقدم لنا الرحالة وصفًا له. إذ هجره أصحابه وتخلّوا عنه. فهو قفار تسكنه «الرّمال وناح عليه بوم الخراب، فشاب النّخل ولم يبق لأكثره سوى إعجاز خاوية وتساقط جريده وكرنافهُ وليفه وانقطعت منه الثمار، وكان الهود كلّه ظلاً ظليلا متلاصقا الجريد معروش الأغصان»[5].

ولعلّ أهم ما وقف عليه أبو القاسم سعد الله هو الحوش الذي ولد فيه وتربى بين أحضانه، فعلى الرغم من أنّ المكان أصبح بالٍ أكل منه الدّهر حتى شبع إلاّ أنّه مازال يحمل في نفسه الكثير من الذكريات إنّها ذكريات الطفولة والصِّبا المفعمة بمشاعر الحبّ والحنين، والإحساس فيه بالحنان والأمن، بل إنّه البيت الذي شارك فيه يومًا في بنائه، لأن «البيت الذي وُلدنا فيه محفور بشكل مادي، في داخلنا، إنّه يصبح مجموعة من العادات العضوية بعد مرور عشرين عامًا، ورغم السلالم الكثيرة الأخرى التّي سرنا فوقها، فإنّنا نستعيد استجاباتنا «للسلم الأوّل»، (...) إن البيوت المتعاقبة التي سكناها جعلت إيماءاتنا عادية، ولكننا نندهش حين نعود إلى البيت القديم بعد تجوال سنين عادية، أن نجد أدق الإيماءات وأقدمها تعود للحياة دون أدنى تعبير»[6].

وهذه المشاعر نجدها متجسدة لدى الرحالة أبو القاسم سعد الله،فهذا الحوش أعاد له ذكريات الصبا والطفولة، وما ميزها من لعب ومجالس القرآن حول الوالد... وكيف شارك – رغم صغره –

1- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 91.

2- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 258.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

5- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

6- غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1984، ص15.

في بناء هذا البيت إذ يقول: «فقد وُلدت هناك قبل أن يكون البناء على الإطلاق، ثم بنى أهلي جزءً آخر شاركت في جلب الحجارة والجبس إليه وعاونت في تشييده»[1].

والبيوت التقليدية القديمة مبنية في معظمها من الجبس والحجارة والطين، وهذا يكشف عن بعدين ثقافيين. أوّلهما وحدة الخبرة والتجربة البشرية. أمّ ثاني الأبعاد فهو الدرجة العالية من التكيف مع الظروف والخصائص البيئية، لأنّ استخدام هذه المواد في بناء البيوت يعدُّ استخدامًا أمثلاً يتلاءم مع الخصائص المناخية[2]،فهي تقي من حر الصيف وبرودة الشتاء. واستخدام هذه المواد في البناء لا تزال حتى اليوم تستخدم في بعض المناطق الريفية. إنّها «موجودة تنطق وتعبر تعبيرًا صادقا عن مدى ما استعمل الأوّلون من ذكاء في البناء على بساطته»[3].

وفي نهاية الرّحلة يودّع الرحالة مسقط رأسه "البدوع"(و هي منطقة بواد سوف) بالعين والقلب «منشدًا مع ابن زيدون:

إنّ الزّمان الذّي قد كان يُضحِكُنا أُنْسًا بِقُربِكم قد عاد يبكينا»[4].

د. الحمامات الشعبية:

تعد الحمامات الشعبية أحد عناصر الثقافة المادية التقليدية التّي كانت ولا زالت تؤدي وظيفة كبيرة، وتحظى بعناية واهتمام من قبل المجتمع الجزائري الأمر الذي جعلها ذات قدرة على المحافظة على مختلف وظائفها الترفيهية والطبية... فالنّاس لا يزالون إلى اليوم يقصدونها من كلِّ فجّ للعلاج من جهة، وللراحة النفسية من جهة أخرى. فهي منبع مائي مبارك، ولعل هذا ما جعل والدة الرحالة مالك بن نبي تقرّر الاستجمام «بمحطة (قربس) قرب تونس، كانت العائلات التبسية تتردّد عليها لما يُقال عن مياهها المتنوعة من صلاحية طبية»[5].

هـــ. المدن التاريخية:

شدّ توفيق المدني الرحال إلى مختلف الجهات الجزائرية لأداء بعض المهام المتعلقة بكتابه المعنون بـــ (كتاب الجزائر)، الأمر الذي دفعه إلى زيارة مختلف المواقع الأثرية ليرى «رأيَ العين الوثائق والمباني الأثرية، وما احتوت عليه خزائن المتاحف المختلفة من مخلفات ثرية لا تقدّر بثمن»[6].

1-أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

2- ينظر، محمد الجوهري وآخرون، التراث الشعبي في عالم متغير، ص 309.

3- الشيخ القرادي الحاج أيوب إبراهيم بن يحي، رسالة في بعض أعراف وعادات مزاب، ص 38.

4- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

5- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطالب)، ص 264.

6- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 100.

وكانت أوّل منطقة اتجه صوبها مدينة بسكرة، هذه المدينة الأثرية والتاريخية التّي أنجبت العديد من العلماء ممّا جعلها «درة لامعة من دُر الصحراء الذهبية، ومعقل من معاقل الدين والعلم والعروبة الخالدة»[1].

وتتربّع مدينة بسكرة على العديد من الآثار التي تفتخر بها هي خاصة، والجزائر عامة. منها آثار تيمقاد ولامبيز. هذه المواقع الأثرية التّي يقصدها السواح من كل صوب للاستمتاع بمظاهرها الجذابة، أو بغية البحث والتنقيب لإضافة معلومات هامة على صفحات التاريخ، خاصة وانّ هذه المناطق الأثرية شهدت صدام بين العرب والبربر «الفريق العربي الذي يحمل الهدى والنّور، والفريق البربري الذي يحمي ويذود عن العرين»[2].

ومن بسكرة مدينة الآثار ينتقل الرحالة باتجاه مسيلة، مهد الحضارات. هذه المدينة، التي نشأت بها خلال القرن الرابع الهجري واحد من أبرز الحضارات إنّها دولة بني حمدون. وأن «التاريخ يشهد أن مسيلة العتيقة كانت مقرًا لدويلة إسلامية نشأت بهذه الديار خلال القرن الرابع الهجري، هي دولة بني حمدون»[3]، وقد وقف في رحلته التي كانت باتجاه الغرب الجزائري على مدينة الحضارة والتاريخ، إنها مدينة تلمسان والتي سمّاها «تلمسان بلد الأمجاد»[4] لا لشيء إلاّ لأنّها مدينة أنجبت علماء كبارا، كما أنّها تتغنّى بتاريخ عظيم خلّد اسمها، وبقي محفورًا في الذاكرة. فقد كانت مهدًا لحضارة عريقة، إنّا دولة بني زيان التي مازالت بعض مبانيها شامخة إلى الآن. وها هو الرحالة يمني نفسه باستنشاق هوائها والتغني « بذكر محاسنها، وعظمة تاريخها، وشهامة شعبها، وطيب عنصرها وعظيم جهادها، وقيمة علمائها، وازدهار مدارسها»[5]. وهذه المعالم هي التي جعلت هذه المدينة التاريخية تفرض اسمها «على سجل التاريخ في مركز ممتاز»[6].

ولعلّ إدراك الرحالة أثرية هذه المنطقة جعله يزور البعض من أماكنها السياحية التّي تعدُّ مقصدًا للزوار، وراحة للنّفس كـــ« مصطفات "الوريد" المياه الدافقة الصافية وضريح سيدي بومدين وبقايا الأبنية الأثرية العتيقة» [7].

1- توفيق المدني، حياة كفاح ، ج2، ص100.
2- المصدر نفسه، ج2، ص 100، 101.
3- المصدر نفسه، ج2، ص 102.
4- المصدر نفسه، ج2، ص 120.
5- المصدر نفسه، ج2، الصفحة نفسها.
6- المصدر نفسه، ج2، الصفحة نفسها.
7- المصدر نفسه، ج2، ص 123.

أمّا أبا القاسم سعد الله ففي رحلته إلى خنقة سيدي ناجي نجده يقدم لمحة تاريخية عن هذه المدينة الأثرية. وهي معلومات استقاها من الشيوخ القدامى لهذه المدينة كالشيخ محمد المولود بوغديري الذي يمثل ذاكرة المنطقة القوية ومخزنّها الأساسي.

وتتربع خنقة سيدي ناجي على آثار غنية تُعدّ مفخرة لها ولأهلها، إلاّ أنّ المستعمر عمل في كثير من الأحيان على القضاء على كنوزها الغنية، وهذا حرّك مشاعر الرحالة حول هذه «القرية التي كانت عروسًا فأصبحت عجوزًا، فهل إليها تمتدُّ الأيدي الغيور وتعيد إليها شبابها، العلمي على الأقل. وتحفظ آثارها من الضياع؟»[1].

ويروي الشيخ محمد المولود بوغديري تاريخ هذه القرية وكيف كانت هذه المنطقة عبارة عن غابة في القديم لتصبح بعد ذلك مدينة أثرية تعج بالسكان ومقصدًا للزوار، إذ يقول: «كانت الخنقة في القديم عبارة عن غابة، وأن سيدي مبارك قد جاء من الساقية الحمراء، وبعد أن قرأ بفاس جاء إلى ورقلة، وبقي سنين هناك ثم حلّ بزريبة الوادي. وكانت بينهُ وبين الشابي مطاردات أدت إلى أن أخذ له الشابي غنمه فرحل سيدي مبارك إلى بادس ثم حلّ بالخنقة يرافقه أربعة عشر عرشًا واستقرّوا، ومن الذين كانوا يأتونه قبيلة طرود التّي تسكن اليوم وادي سوف، وكان الشابي من خصومه. وسيدي مبارك هو الذي جاء بالطريقة الناصرية، وأخذ في نشر العلم وإقراء القرآن»[2]. وبالنسبة لتسمية الخنقة بهذا الاسم فيقول: «وقد سميت الخنقة (خنقة سيدي ناجي) لأن سيدي ناجي هو جدّ سيدي مبارك»[3].

و.الصناعة الحرفية التقليدية

تحظى الصناعات الشعبية باهتمام كبير خاصة في المناطق الريفية، فالبعض منها حاضر في معظم حياتهم اليومية، ومن الصناعات التي نقلها رحالونا خلال رحلتهم الزربية، هذه التي تنال اهتمام معظم الأفراد. لأنّها موروث ثقافي ضارب في جذور الأمة، حامل لهويتها وأصالتها.

وممّا هو معروف في المناطق الجزائرية أنّ كلّ منطقة تختص بنوع من الزربية يميّزها عن زربية المنطقة الأخرى، والاختلاف لا يخرج عن المادة المصنوعة بها، أو من ناحية زخرفتها. إلاّ أنّها تشترك في شيء واحد وهو الجمال والرونق.

ويقف الرحالة مالك بن نبي عند السجادة العمورية التي يشتهر بها سكان جبال (عمور). والتّي عادة ما تكون «مبسوطة على الأرض، وهي من تلك البسط الفاخرة في الجزائر ينتجها سكان جبل (عمور)، المنطقة ذات الاسم والشهرة معًا »[4]. وعادة ما يكون الجلوس عليها لتناول الطعام بدل الجلوس على الأرائك وذلك حتى تكتمل القعدة، فتكون في مجملها تقليدية.

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 264.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطفل)، ص 172.

والشيء نفسه لاحظه الرحالة توفيق المدني إثر زيارته للجزائر العاصمة، حيث لاحظ أنّ قصر آل الموهوب الواقع بحسين داي مزين بأثاث عصري وثمين، أبرز جماله، كما أضفت التحف والمفروشات بهاء عليه ورونقا.

وممّا لفت انتباهه أنّه رغم فخامة ذلك القصر وعصرنته إلاّ أنه يحتفظ بالعديد من التحف الأثرية التّي تحفظ تراثنا وتصونه من الضياع. كما أنَّ الزرابي التقليدية الأصيلة مبثوثة في كلّ نواحي القصر، أبرزت موهبة صناعِهَا، وهذا جعل الرحالة يصفها بكل إعجاب قائلا: «ورأيت ما لم أكن أعرف من قبل: القصر الفاخر والرياش الثمين والزرابي المبثوثة والتحف الأثرية»[1]، هذا إلى جانب النّقوش التي تضفي على الجدران جمالاً وأصالة. وهذه العناصر الأثرية التي وجدها الرحالة في القصر جعلته يحسُ براحة نفسية في غرفته المزركشة «بأجمل الأعمال اليدوية على الجصّ (...) يتوسطها سرير من ساج تحته زربية فارسية عتيقة»[2].

إنّ هذه التحف الأثرية والمفروشات التقليدية والرسومات الجدارية مهما كانت بسيطة في مظاهرها وفي المواد المستعملة، إلاّ أنّها «غنية بالرموز والدلالات، وتختصر تاريخ أمة بما لها من تقاليد وعادات»[3]،هذه الرموز تعطي دلالات عن التراث الثقافي الجزائري، وهي تخضع لتقاليد متوارثة أبا عن جد، أبدعها عامة الشعب، فهي بسيطة في مظهرها، غنية بجمالها وأصالتها، وهو ما جعل مثل تلك القصور «يدلّ ظاهرها على أنّها من تراث الأجداد والأمجاد»[4]

المبحث الثاني: الموروث الثقافي المغاربي في أدب الرحلة الجزائري.

1. الموروث الثقافي الفكري:

إنّ أهمّ عنصر من عناصر الموروث الثقافي التّي وقف عندها الرحالة أبو القاسم سعد الله في رحلته إلى المغرب هو الموروث الفكري، لأن هذه الرحلة التّي قام بها من 29 يوليو إلى 19 أغسطس 1973 كان الهدف منها هو جمع المادة التاريخية النادرة لكتابه « تاريخ الجزائر الثقافي»، وقد حرص ألا يقتصر على ذكر المخطوطات الأثرية التّي يريدها، بل ذكر المخطوطات الأخرى التي صادفته أو سمع بها، لعلهَّا تُهم الباحثين في المشرق والمغرب وهو يعترف بذلك قائلاً: «وقد ذكرت في آخر هذا العرض بعض أسماء المخطوطات التّي لم تكن تهمني مباشرة لأنّي أعرف أنّها تهم بعض الباحثين في المغرب العربي والمشرق»[5].

1- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 27.

2- المصدر نفسه، ج2، ص 28.

3- أكرم قانصو، التصوير الشعبي العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1978، ص 13.

4- توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، ص 29.

5- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 204.

ونظرًا لأهمية وقداسة مثل هذه المخطوطات والمطبوعات نجد الرحالة يشير أنّ العمال القائمين عليها يولونها عناية عظمى، إذ يتصرّفون «تصرّف من هو على يقين بأنّه أمينُ على أشياء ثمينة وأن تلفها خسارة لبلاده وخسارة للعلم في آن واحد»[1].

و قد سجّل الرحالة العديد من المخطوطات الجزائرية، والعربية، منطلقا في البداية في طلب المخطوطات الجزائرية « بدأت أطلب المخطوطات الجزائرية التّي وجدت منها هناك ثروة لا تقدّر بثمن. وكنت أعرف أسماء بعض هذه المخطوطات من قبل كما أعرف أرقامها في الخزانة. ولكن بعضها قد اكتشفته بعد ممارسة للبطاقات والتعرف على ما تحتويه المكتبة من ذخائر ونوادر»[2].

و في تجوله بين العديد من المكتبات اطّلع على كم هائل من المخطوطات في كلّ مكتبة زارها، أو أخبره بعض الزملاء عنها، وهذه المعلومات الغنية مفيدة للعديد من الدّارسين والباحثين.

وأوّل مكتبة انتقل إليها الرحالة في رحلته إلى المغرب هي المكتبة الوطنية المسماة (الخزانة العامة) والتّي التقى فيها بالعديد من الباحثين الجزائريين والعرب الذين كانوا هم كذلك بصدّد البحث في الموروث الفكري العربي لأن دراساتهم كانت في معظمها حول التراث العربي ومن الذين التقى بهم كما يذكر: «الأستاذ محمّد إبراهيم الكتاني رئيس قسم المخطوطات بالخزانة العامة، الذي التقيت به عند خروجنا من المكتبة منتصف النّهار. وقد سبق لي أن عرفت الأستاذ الكتاني في مؤتمر كتاب المغرب العربي الذي انعقد بطرابلس بليبيا سنة 1969»[3].

والأستاذ المغربي الكتاني يولي اهتمامًا كبيرًا بالبحث في المخطوطات، و هو من الذين قدموا بحوثا قيمة في هذا المجال. ولقد قدَّم له(للرحالة) بعض أعماله الأخيرة التي أنجزها ذكر منها الرحالة:

- أبو عبد الله بن المناصف، المجتهد المغربي، فصل من مجلة (الباحث) عدد02، 1972، ص 1 – 72.

2 - العثور على الورقات الخيرة من كتاب البيان المغرب لأبن عذاري المراكشي، فصل من مجلة (تطوان)، عدد 10، 1965، ص 237 – 244.

3 - سلفية الإمام مالك، دراسة في 39 صفحة (دون ذكر مكان طبعها ولا تاريخ).

4 – دراسة في 08 صفحات على الآلة الراقنة نشرها في جريدة (العلم) المغربية سنة 1951 [4]

وقدم الرحالة فحوى هذه الدراسة وما جاء فيها، قائلا عنها «تحدث فيها بالخصوص عن صلته بالشيخ الإبراهيمي. وقد جاء فيها أن للمرحوم الإبراهيمي كتبا مخطوطة منها: «كتاب كبير» في

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص 209.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4-ينظر: المصدر نفسه، ص 210.

المقارنة بين تاريخ العلم بالمشرق وتاريخه بالمغرب، وآخر "مطوّل' عن الشيخ باديس، كان الإبراهيمي قد كتبه في منفاه بآفلو»[1].

إنّ هذه المعلومات التّي قدّمها الرحالة عن هذه الكتب (العدد، عدد الصفحات، فحوى الكتاب، اسم الكتاب،...) إنما هي معلومات لا غنى عنها تفيد الدّارسين والباحثين، لأن الدّارس قد يغفل عن أشياء، إلاّ أنّ تدوينها بهذه الطريقة هي حفظ لها. وإلى جانب هذه الكتب قدّم كذلك العديد من الأعمال التي صادفها و التي ذكرها في النقاط التالية:

«5 – بيان تاريخي من مثقفي المغرب حول سياسة التعليم والغزو اللّغوي الاستعماري للمغرب العربي، موقع من 500 شخصية مغربية، الرباط سنة 1970، 45 صفحة.

6 – واجب الأمة نحو تاريخها وأبطالها، نبذة في أربع صفحات على الآلة الراقنة عن حياة المرحوم الإبراهيمي وصلة المؤلف به.

7 – صورة تذكارية بتاريخ 1935 بمدينة الجزائر، وتجمع الصورة الشيخ الكتاني جالسًا بلباسه المغربي بين الشيخين ابن باديس والإبراهيمي، يحوطهم بعض أعضاء جمعية العلماء البارزين عندئذ كالعقبي والزاهري ومحمد العيد والميلي»[2] هذا بالنسبة لأعماله(أعمال الشيخ الكتاني) المقدمة للرحالة. أمّا الكتب التّي أهداها إياه ذلك الباحث المغربي نذكر «نسخة من كتاب الدكتور عبد الله منصوري الذي طبع في العام الماضي بالفرنسية في فاس. وعنوانه (الفكر الإسلامي في نجدة الإنسان الحديث) وهو في 129 صفحة + 16. وأخبرني أنّه (الكتاني) يملك نسخة كاملة من (فهرس المشرفي)...»[3]. هذا إلى جانب بعض المعلومات التي قدّمها له بعض المخطوطات والكتب التراثية منها أن «(الإبراهيمي) بصدد تحقيق كتاب (الكتيبة الكامنة) لابن الخطيب»[4] وكلّ هذا تعبير عن مدى الترحاب بالضيف وتقديره.

وقد وجد الرحالة سعد الله نفسه محرجا من كرم هذا الباحث و ما قدم له من مؤلفات، لأنه كان ضيفا، ولم يكن لديه ما يهديه لهذا الصديق الذي أهداه هذه الكنوز من المؤلفات النادرة حيث قال: « فاستكثرت خيره وأهديته نسخة من كتابي (دراسات في الأدب الجزائري الحديث) لأني أعرف اهتمامه بأدب المغرب العربي ورجال الإصلاح فيه»[5].

ويذكر الرحالة أن الشيخ الكتاني حفظ الكثير من الحقائق الجزائرية وصانها من الضياع، إذ كان كثير الإطلاع على حركة حزب الشعب والحركة الإصلاحية في الجزائر وعلى رجال الإصلاح

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة،ص210.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 211.

4 - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

والسياسة في المغرب. وعمل على ربط العلاقة بينهما، كما أنّه ذكر له العديد من الأسرار «عن خطط الشيخ باديس لو طال به الأجل وعن الشيخ الإبراهيمي»[1]. واعتبر سعد الله أنّ هذه المعلومات القيمة يجهلها الكثير من الجزائريين. كماعرّفه الأستاذ الكتاني بالأستاذ محمّد حجّي، الذي «كتب رسالة نال بها الدبلوم في التاريخ عن (الزاوية الدلائية) ودورها في تاريخ المغرب»[2] استفسر سعد الله صديقه هذا إن كان له علم ب « كتاب (العكازين) الذي ألفه القسنطيني خلال القرن السادس عشر »[3] الذي جاء للبحث عنه في المغرب عسى أن يدله عليه.

و قد التقى الرحالة كذلك إلى جانب الأستاذ الكتاني بعدّة باحثين جزائريين منهم الأستاذ بوعياد الذي كان بصدد تحضير دكتوراه الدرجة الثالثة في التاريخ من جامعة الجزائر، حيث كانت دراسته منصبة على الجزء التاريخي من كتاب (نظم الدرر والعقيان) لـــ (الحافظ التنسي) حيث راح يبحث عن نسخ جديدة لهذا الكتاب[4]، و الكتاب ذوقيمة تاريخية، نظمه المؤلف في بيان شرف بني زيان (في القرن التاسع الهجري الخامس عشر ميلادي) وذكر ملوكهم والعنوان موجز لمحتواه (نظم الدرر والعقيان في بيان شرف بني زيان ومن ملك من أسلافهم فيما مضى من الزمان).

و قد انتهز الرحالة الفرصة في لقائه بالعديد من المثقفين المغاربة في المكتبة الوطنية المغربية للاستفسار عن بعض الأمور الغامضة التي قد تعترضه في مهمته.حيث راح يستفسرالأستاذ المنوني «عن رحلة ابن طوير الجنة المغربي الذي تحدث فيها عن الجزائر في بداية الاحتلال»[5].

واستفسار الرحالة عن هذه الرحلة [6] كونها ذات أهمية بالنسبة لموضوع دراسته لـــ «أن صاحبها قد حلّ بالجزائر غداة الاحتلال الفرنسي، سنة 1830، وسجّل انطباعه عن ذلك، ولعل ابن طوير الجنة هو أوّل عربي مسلم قد زارها في ذلك التاريخ المبكر للاحتلال»[7]. ويذكر الرحالة أن ابن ابن طوير كان يحظى باهتمام السلطات الفرنسية، و التي كانت تعمل على توفير وسائل الراحة له ممّا دفع بالرحالة إلى البحث عن سرّ ذلك، ليدرك أن «هذا المرابط الذي جعلته الأقدار رغم أنفه يعيش بين الفرنسيين فترة حتى أصبح غير محمود من إخوانه الجزائريين نظرًا لاهتمام الفرنسيين به. فقد كان هؤلاء يرجون من ورائه الحصول على معلومات هامة عن افريقية الغربية والمغرب الأقصى على

1-أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص211.

2- المصدر نفسه، ص 212.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4-ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها

5- المصدر نفسه، ص 213.

6- ينظر الدراسة التي قدمها عن هذه الرحلة في كتابه تجارب في الأدب والرحلة، ص 265، وما بعدها.

7- المصدر نفسه ، ص 266.

الخصوص»[1]. وهذه الرحلة على الرغم ما فيها من خرافات واستطرادات. إلاّ أنّها تبقى جزء من التراث العربي الإسلامي الذي هو بحاجة إلى تحقيق ودراسة.

ومن الخزانة العامة (المكتبة الوطنية) يتوجّه الرحالة إلى مكتبة الطالب لعبد القادر المكناسي، والتي تحوي كُتُبًا كبيرة لا سيما الكتب الأثرية عن المغرب وممّا ذكرها الرحالة: « الترجمانة الكبرى لأبي القاسم الزياني و(تاريخ البيدق)»[2]. والترجمانة الكبرى عبارة عن رحلة قام بها الزياني خارج المغرب الأقصى «وفهرسه مختصر جغرافية وموسوعة صغيرة ضمت أخبارًا عديدة في مختلف الفنون والمواضيع وخصّص عدة صفحات للجزائر»[3].

هذا إلى جانب «نسخة مجلّدة سليمة من كتاب (تحفة الزائر) للأمير محمّد باشا في طبعته الأولى (1903)»[4]. وهذا الكتاب في جزئين، الأوّل سيرته السيفية [5]، والجزء الثاني في سيرته العلمية.

وممّا لفت انتباه أبو القاسم سعد الله وهو في المغرب الثمن الزهيد للكتب، وهذا تشجيع على القراءة والمطالعة، بل إنّ المكتبات العديدة ودور العلم التي أحصاها الرحالة خير دليل على ذلك أهمها : «مكتبة القرويين (...)، ومكتبة ابن سودة، وخزانة الجامع الكبير بتازة، وخزانة ابن يوسف بمراكش، وخزانة تارودانت»[6].

كما يذكر أبو القاسم سعد الله أحيانا عناوين بعض الكتب التراثية، وأحيانًا أخرى يقدّم معلومات مستفيضة عن بعضها الآخر منها كتاب (مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا) لــ(عبد العزيز الفشتاني، الذي حققه ونشره عبد الكريم واهداه نسخة منه. وعن هذا الموروث الفكري يقول الرحالة : «هو من مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة لسنة 1973 ويقع في 307 صفحات بدون الفهارس. وقد كتب له مقدمة في 24 صفحة. وفي الكتاب أخبار كثيرة عن العلاقات الجزائرية المغربية خلال القرن السادس عشر الميلادي»[7].

ومن مكتبة الطالب لعبد القادر المكناسي يتوجّه إلى المكتبة الملكية، وهي مكتبة واقعة بحرم القصر الملكي، قيل له أنّها تحوي مخطوطات متعلقة بموضوعه والتّي تعرّف فيها «على الأستاذ محمد

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب و الرحلة، ص 265.

2- المصدر نفسه، ص 214.

3- مولاي بالحميسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة والوطنية للنشر والتوزيع، د ط الجزائر، 1979، ص 22.

7-أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب و الرحلة، ص214.

5- للإطلاع على هذا الكتاب ينظر: محمد بن الأمير عبد القادر، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، ج1 سيرته السيفية، المطبعة التجارية، د ط، الإسكندرية، 1903.

6- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 216.

7-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

داود مدير المكتبة الملكية ومؤلف موسوعة (تاريخ تطوان) التي بلغت حتّى الآن أربعة عشر جزءًا»[1].

وزيارته لهذه المكتبة لم تكن بغاية الإطلاع على الكتب والمخطوطات فقط، وإنّما كانت فرصة له للتحاور مع الباحثين والدّارسين هناك من جهة، وكذا الإطلاع على مختلف دراسات الباحثين من جهة أخرى، وتصفح مختلف المخطوطات التي كانت بحوزتهم، فقد تذاكر الرحالة «مع الأستاذ محمد داود في حياة الشيخ أحمد الورززي التطواني الذي قد زار الجزائر في القرن الثاني عشر للهجرة، وفي رحلة ابن حمادوش الجزائري الذي زار تطوان ومدن فاس ومكناس خلال نفس الفترة»[2]، وهذه الرحلات تشكل تراث الأمة العربية والإسلامية، حفظت تراث العديد من الدّول. فرحلة ابن حمادوش الجزائري تعدُّ وثيقة لا غنى عنها سواء للجزائر أو المغرب، خاصة في تلك الفترة أي (ق 18م) ونقصد به العهد العثماني الذي نزال نفتقد الكثير من المعلومات عنه وبينما هو كذلك، صادف العديد من الباحثين المغاربة والمشارقة بل وحتى الأوربيين، فمن المشارقة (لبنان) التقى بالأستاذ يوسف خياط الذي كان منشغلاً بقاموس (لسان العرب) خاصة وأنّ هذا النّوع من الموروث لا يزال يحتاج إلى أيادٍ حتى تبادر «بحصره وتحقيقه وتيسيره لجمهور الناس، وإخراجه في طبعات سليمة مضبوطة بريئة من الأخطاء»[3].

والموروث الفكري العربي ليس موضع اهتمام الدارسين العرب من تحقيق ودراسة ونشر، بل حتى الدارسين الأجانب، وهذا ما لاحظه الرحالة حين كان يتردد على مكتبة القصر الملكي وعندما سأل عنه قيل له «أنه مستعرب روسي يسمّى ماكسيم كيكتيف، وهو أستاذ الآداب العربية في جامعة موسكو، وقد جاء إلى المغرب للإطلاع على نسخة نادرة من ديوان المتنبي الذي يقوم بتحقيقه. وكان الأستاذ كيكتيف يُحي الجميع بأدب بالعربية»[4]. وقد صادف هذا المستشرق بعض الغوامض في التراكيب ممّا يدفعه إلى الاستفسار أحيانا، وهذا جعل الرحالة يتذكر قول المتنبي:

أنا ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم[5].

وقد كان يشرف على بحوث بعض الدارسين العرب مشرفون من الغرب، ففي إحدى زياراته للمكتبة الوطنية صادف الرحالة الأستاذ شحلان والذي كان بصدد إعداد «رسالة لنيل دكتوراه الدور الثالث في النحو بعنوان «الدراسات اللغوية في المغرب والأندلس على عهد الموحدين» بإشراف أحد

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص 219.

2- المصدر نفسه، ص 220.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص 5 (التمهيد).

4- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 220.

5- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

العلماء الفرنسيين اليهود، ولعله الأستاذ كاهن»[1]. وشدّة اهتمام الباحث بهذا الجانب التراثي جعله «لا يملّ الجلوس ولا يكاد يرفع بصره عن المخطوط الذي بين يديه، ولا يتحرّك إلاّ ليسأل الموظفين عن بطاقة أو استعمال ميكرو فيلم أو نحو ذلك، وكان لا ينفك في صراع مع علماء النّحو ومؤرخيه أمثال: ابن مضاء واللحمي وابن خروف والسيوطي وأضرابهم...»[2] وعمله هذا اقتضى منه تعلّم اللغة العبرية، حتى يتمكن من المقارنة بين نحوها ونحو اللغة العربية، ويذكر سعد الله أنّه وجده مرّة «في بهو الفندق يقرأ في نُسخة من القرآن الكريم مكتوبة بالعبرية قام بترجمتها يهودي هو هارون بن شمي، وظهرت الطبعة الأولى من هذه الترجمة في إسرائيل سنة 1971 وقد لاحظ صاحبي (...) أن المترجم قد حذف من القرآن كل ما فيه مساس باليهود، وأنه قدم وأخر في الترجمة»[3].

وقد مكنت مرافقة أبو القاسم سعد الله كذلك لصديقه الجراري إلى الدّار البيضاء من الإطلاع على مختلف المكتبات العربية. ومن أسمائها التي بقيت عالقة في ذهن الرحالة «دار الرشاد، دار الوحدة، دار الثقافة، دار إحياء علوم الدين، دار الفكر، دار الكتاب... الخ»[4]. كما سمحت له هذه الزيارة بالإطلاع على كتابين للجزائري محمد الميلي. والشيء الذي حزّ في نفسية الرحالة هو أنّه لم يسبق له وأن رآهما في الجزائر «وهما: (فرانز فانون والثورة الجزائرية)، و(ابن باديس وعروبة الجزائر)»[5]. كما أنه وجد أن مجلة الثقافة الجزائرية تباع هناك في المغرب مما يدل على صداها ورواجها المغاربي.

والإطلاع على مختلف المخطوطات والمطبوعات التراثية لم تقتصر على زيارة المكتبات، بل إنّ الجلسات الفكرية بين الإخوان المغاربة كانت هي الأخرى لها أثر في إثراء المعلومات. إذ جرى الحديث مع بعض هؤلاء حول «أثر الشيخ الجزولي صاحب (دليل الخيرات) في المغرب العربي، والخزرجي صاحب (الخزرجية) المشهورة، وابن الونان صاحب القصيدة المعروفة (بالمشمقمقية) التي تباري الأدباء في القديم في تقليدها، وابن النحوي صاحب القصيدة المشهورة (المنفرجة)»[6] وهذه القصيدة كتبها ابن النحوي بالجزائر بعد أن فرّج الله عليه إثر اعتداء والي توزر (بتونس) عليه ونهب أملاكه، والمطلع الذي تبدأ به المنفرجةمطلع فريد يكاد يتمثل به كلّ مثقف مسؤول في الوطن العربي:

اشتدي أزمة تنفرجي   قد آذن صبحك بالبلج[7].

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص 226.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 222.

5- المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، ص 225.

7- المصدر نفسه، ص 226.

وتّجوله بين شوارع المغرب سمح له كذلك بالإطلاع على بعض المطبوعات التراثية في الأماكن العمومية. فقد لاحظ وجود العديد من الكتب تباع على الأرصفة وكان «من بين مبيعاتهم (كتاب تنبيه الغافلين) و(كتاب الرحمة في الطب والحكمة) و(الروض العاطر) و(ديوان أبي نواس) و(سجع الكهان واستحضار الجان)، وبعض كتب الأدعية والأذكار»[1] بالإضافة إلى مختلف المجلاّت والجرائد الفكرية والأدبية التي تصدر بالمغرب وهي «بالإضافة إلى (دعوة الحق) هناك (الملحق الثقافي) لجريدة (العلم) وهو ملحق أسبوعي متنوع المادة، كثير الفائدة، وهناك مجلة (آفاق) التي يصدرها اتحاد كتاب المغرب، وهناك أيضا مجلة (أقلام)»[2].

واهتمام الرحالة بمختلف المخطوطات لا يعني أنّها تدخل في مصادر بحثه الذي كان بصدد إعداده ، وإنّما يعود ذلك إلى فضوله من جهة، وحبّه للمطالعة وإفادة القارئ من جهة أخرى. فقد اطلع على العديد من المخطوطات، وقدم معلومات ثرية عنها القراء والباحثين. فعن كتاب 'فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب) لإبراهيم بن عبد الله المعروف بابن الحاج يقول: «وقد تناول فيه حملة أبي عنان على قسنطينة ونواحيها ومنطقة الزاب وعنابة وتونس سنة 758 هـ. وكتبه من تقاليد عمّه الذي كان مرافقا للحملة. وفي الكتاب قصائد كثيرة للشعراء المرافقون في أبي عنان، وفيه أسماء لقضاة وعلماء معاصرين، بالإضافة إلى وصف أدبي للبلاد المذكورة وذكر أخبارها العلمية والاقتصادية والسياسية. والكتاب ناقص من أوّله حوالي ورقة فقط، وكذلك ورقة رقم 2 و3 مفقودة منه وهو مرقم الصفحات وآخر صفحة منه تحمل رقم 252. وهو بخط جميل ومعنون بالأحمر وبأسلوب أدبي فضفاض تضيع فيه أحيانا الحقائق التاريخية التّي يهدف المؤلف إلى إيصالها. وبعض أوراقه ملونة بالأزرق أو الأصفر الخ. وهو بدون تبويب، لكن فيه عناوين في إطار أحمر (...) في عبارة مسجعة»[3] .

أمّا بالنسبة للمدن والمناطق الجزائرية التي ذكرها ابن الحاج فهي: «تازي (كذا)، المدية، حمزة، بجاية، قسنطينة عنابة، نقاوس، بسكرة، طولقة، القنطرة، تلمسان مغزة، ويبدأ الاهتمام فيه بأحوال الجزائر من صفحة 107 إلى آخر الكتاب وهو صفحة 352 ولا يوجد في المخطوطة اسم ولا تاريخ نسخ»[4].

و قدأثار انتباه الرحالة كتاب وهو مخطوط ضخم حمل عنوان (تحبير السياسة في تدبير الرياسة) ويسمَّى أيضا (بدائع السلك في طبائع الملك) للمؤرخ محمّد بن علي بن الأزرق الأصبحي الأندلسي، حيث قدم عنه معلومات ثرية قائلاً: «والنسخة التي اطلعت عليها تعود إلى سنة 1272 هـ وهي بخط

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص 229.

2-المصدر نفسه ، ص 230.

3-المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 232.

جيد، وفي الكتاب مقدمة وبابان، تناول الكاتب في المقدمة التحذير من محظورات تخلّ بالمطلوب شرعًا وسياسة. وتناول في الباب الأوّل جوامع ما به السياسة المطلوبة من السلطان، أمّا في الباب الثاني فتحدث عن الواجبات التي يلزم السلطان القيام بها سياسيا»[1]. وبما أنّ المؤلف(محمد بن علي الأزرق الأصبحي الأندلسي) عميق النظر، كثير الإطلاع «فقد أكثر من النّقل عن ابن خلدون ووصف أحوال المغرب العربي والأندلس وقارنها مع أحوال المشرق، وتوسع في الحديث عن العلوم والعمران»[2] ليكون بذلك الكتاب مصدرًا من المصادر التي لا غنى عنها لأي دارس عند المقارنة بين أحوال المغرب والمشرق خلال القرن الخامس عشر ميلادي، ويذكر الرحالة أنّ المخطوط رآه في مجمل المكتبات المغربية.

والذي شد اهتمام الرحالة هو كتاب (الاكتفاء في أخبار الخلفاء) لأبي مروان عبد المالك بن أبي القاسم التوزري المعروف بابن الكردبوس. لأن الرحالة أبو القاسم سعد الله وهو بصدد تحقيق رحلة ابن حمادوش الجزائري وجد أن هذا الرحالة يشير إلى هذا الكتاب «وتذكر المصادر أن ابن الكردبوس كان حيا سنة 575 هــ. وكنت أعرف من قبل أنّه توجد من هذا الكتاب نسخ في تونس، بلد المؤلف، وفي مدريد، وقد رأيت منه في المغرب نسخًا كثيرة. منها واحدة في جزئين ضخمين في المكتبة الكتانية. والجزء الثاني غير التام يبدأ بتاريخ الدولة العباسية »[3]. وإلى جانب كتاب الاكتفاء في أخبار الخلفاء فقد نقل الرحالة ابن حمادوش عن الكثير من الكتب والمخطوطات نذكر «عبد الرحمن الحنبلي العليمي صاحب تاريخ (أنس الجليل بتاريخ القدس والخليل) (...) كما ذكر ابن حمادوش أنّه قرأ (كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ) لإبراهيم الأجدابي الطرابلسي (...) أمّا محمّد بن علي الخروبي الطرابلسي أيضًا ودفين الجزائر والذي يقال أنه ذهب في سفارة جزائرية إلى المغرب، فتوجد من آثاره نسخ كثيرة من (كفاية المريد) و(الدرة في أصول الطريقة الزورقية) و(شرح صلاة ابن مشيش)، وغيرها من كتب الطريقة والأذكار»[4] التي كان لها الأثر الكبير على من عاصرهم في العهد العثماني.

وبعد أن قدّم الرحالة معلومات عن المخطوطات التي عثر عليها في المكتبات المغربية ينتقل إلى تقديم معلومات عن بعض المخطوطات والمطبوعات التونسية التّي وجدها في المغرب إذ يقول: «وتوجد نسختان من (ديوان إبراهيم الرياحي) التونسي الشاعر السفير العالم، الذي تخرج عليه الكثيرون، منهم بعض الجزائريين (...) ولمحمد السنوسي التونسي أيضا (كناش) يحتوي على أشعار تونسية بخط السنوسي نفسه،والسنوسي رحالة وعالم تولّى عدّة وظائف في تونس خلال القرن الماضي. وله رحلة مشرقية مخطوطة سجّل فيها مقابلته مع الأمير عبد القادر. ورأيت نسخة كاملة من كتاب

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة،ص232.

2-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه ، ص233 .

4- المصدر نفسه ، ص 234.

المؤرخ التونسي الشهير ابن أبي الضياف (إتحاف أهل الزمان...) في أربعة أجزاء، وكنتُ قد رأيتُ أيضًا نسخة كاملة منه في اسطانبول سنة 1970. وممّا رأيت لعلماء تونس أيضًا (تحفة العروس) للتجاني، توجد عدّة نسخ منها و(بشائر أهل الإيمان...) لحسين خوجة، نسخة من القسم الأخير منه»[1].

وشكل الإنتاج الفكري التونسي مادة هامة وواسعة في قراءته هذه، و أبو القاسم سعد الله كان قد صادف نسخة من (نزهة الأنظار في عجائب التاريخ والأخبار) لمحمود الصفاقسي في باريس الأمر الذي دفعه عندما عثر على هذا الكتاب في المغرب إلى دعوة التونسيين الغيورين على هويتهم وثقافتهم إلى تحقيق هذا الكتاب قائلاً: «وكنت قد رأيت نسخةً من هذا الكتاب في باريس سنة 1972 ونبهت عليها بعض التونسيين لعلّهم يحققونها»[2]. ويذكر الرحالة أن هذا الكتاب(نزهة الأنظار في عجائب التاريخ و الأخبار) « وصل فيه المؤلف إلى سنة 1818، كما يحتوي هذا الكتاب على أخبار العلماء وتاريخ صفاقس»[3]. وينبّه الرحالة محققي تونس إلى وجود بعض الأوراق في (ترجمة ابن أبي الضياف)، لا تزال مخطوطة ويرى أنّ المحققين التونسيين ليس لهم معلومات عنها، لذلك يدعوهم إلى الرجوع إليها وتحقيقها لأنّها جزء من تاريخ تونس، أما كاتب هذه الأوراق في ترجمة ابن أبي الضياف فهو مجهول، والرحالة يشير إلى ذلك «وكتب أحدهم (مجهول) عشر ورقات في ترجمة (ابن أبي الضياف) ما تزال مخطوطة، ولا أظنّ أن محققي تاريخه في تونس قد اطّلعوا عليها»[4].

كما اطلع الرحالة «على أجوبة الشيخ التسولي التّي أجاب بها الأمير عبد القادر حين سأل علماء المغرب عن بعض الفتاوى الفقهية. وكان التسولي قد أصدر إجابته باسم السلطان مولاي عبد الرحمان، وهي في مجموع من صفحة 2 إلى صفحة 94»[5] وكتاب "تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر" لابن الأمير محمد باشا – الذي سبق وأشرنا إليه –[6]مختصر لهذا الجواب.

كما اطلع على آثار أبي القاسم الزياني والتي جعلها في ثلاث: (الترجمان المعرب) وهو كتاب في التاريخ العام و(الترجمانة الكبرى) وهي رحلة خارج المغرب والتي أشرنا إليها من قبل كما أنه صاحب (رحلة الحذاق لرؤية البلدان والآفاق) والتي توجد نسخة مخطوطة. ليقف الرحالة عند (الترجمان المعرب) والذي يقول فيه: «ورأيت لأبي القاسم الزياني كتابه (الترجمان المعرب) نصفه بخط المهاجر الجزائري أبي حامد العربي المشرفي، أي من صفحة 341 إلى آخر الكتاب الذي يصل إلى 632. وكان الزياني قد ألّف كتابه هذا في مدينة تلمسان، وقد بدأه بآدم عليه السلام، ومن أبوابه آل

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص 233.

2-المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- ينظر:ص106

عمران وفتوحاتهم (الباب 14)، وبنومرين وبنو عبد الواد حتى تغلب الترك (الباب 18)، السعديون بالمغرب والسودان (الباب 19)، ودولة الشرفاء بسلجماسة (الباب 20)»[1] ولعل هذا ما جعل الزياني يحظى بمكانة في بلاده.

كما عثر الرحالة على عنوان مخطوطين للجزائري التونسي أحمد التيفاشي وهما «(رسالة المعادن والأحجار) (...) و(زهر الأفكار في جواهر الحجاز) (...) ويوجد من الأوّل نسخة على الأقل ومن الأخير عدّ نسخ»[2] ، ونظرًا لأهمية آثاره(أحمد التيفاشي) كان موضع اهتمام الأوربيين خاصة فيما يتعلّق بالترجمة، كما يذكر الرحالة أنّ « أبا القاسم كرو يجمع آثار التيفاسي ويعتزم نشر بعضها والتعريف بحياة صاحبها»[3] لعلها تفيد الباحث العربي، بل الباحث بصفة عامة.

إنّ هذا الكمّ الهائل من الموروث الفكري الذي عرضه الرحالة أبو القاسم سعد الله، ما هي إلاّ نماذج قليلة ، لأن الرحالة لو أسهب في الحديث عنها لاحتاج إلى وقت كثيرً. وهو يعترف بذلك قائلاً: « ولعلي لو ذكرت هنا كلّ ما وقعت عيناي من كتب الرحلات والتاريخ والآداب خلال رحلتي لأثقلت على القارئ، وحسبي هذه العجالة. أمّا ما طالعته أو قيدته عن الجزائر بأقلام جزائرية «فحدث على البحر ولا حرج» وهو بيت القصيدة من كلّ رحلة. ولعلي أقدمه في مناسبة أخرى بشكل أبجدي يفيد المستفيد، ويستزيد منه المستزيد»[4].

و وفرة الكتب العربية القديمة منها والحديثة في المغرب الأقصى جعلته يقطع أشواطًا كبيرة في الميدان العلمي، إذ صار هذا البلد قبلة للعديد من الدّارسين والباحثين العرب والأجانب.

وكان أبو القاسم سعد الله، في زيارته إلى وادي سوف قد انتقل إلى مدينة توزر التونسية القريبة من وادي سوف. التي تعدّ واحدة من المدن العتيقة والأثرية التّي تشتهر بالعديد من الموروثات، فإلى جانب موروثها الاجتماعي والمادي فهي تسجل أسماء علماء لا تزال أفكارهم ساطعة لحدّ الآن في مختلف المجالات: الأدب والتاريخ والعلم «أمثال أبو الفضل النحوي صاحب قصيدة (المنفرجة)»[5] المشهورة ، والتي نظمها في الجزائر مبتهلاً بها إلى الله ،وهناك علماء آخرون بتوزرإلى جانب أبو الفضل النحوي أمثال «ابن الشبَّاط صاحب نظرية تقسيم المياة بين أصحاب البساتين، والشقراطسي صاحب (الشقراطسية) الشهيرة»[6] وهي من المدائح النبوية التي نظمها في مدح خير البرية محمد عليه عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة،ص233.

2-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 234.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

6- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

2. الموروث الثقافي الاجتماعي:

أ. العادات والتقاليد:

يزخر المغرب بالعديد من العادات والتقاليد المتوارثة أبًا عن جد، ومن العادات والتقاليد التي وقف عندها الرحالة الجزائري أبو القاسم سعد الله ولفتت انتباهه هو ذلك الكرم الحاتمي الذي يتحلى به أهل المغرب. فبمجرّد حلول الضيف عليهم يرحبّون به، ويدعونه دائما لحضور مائدتهم ومن عادات المغاربة استقبال الضيف بطريقتهم الخاصة، وهي طريقة تقليدية أصيلة. كما أنّ الطعام المقدَّم إليه هو طعام تقليدي يدخل ضمن ثقافتهم. أمّا الجلوس فيكون فوق الحصير أو الزرابي المنمقة ذات الزخرفة المغربية الأصيلة، فيلتم الجميع حول صينية الطعام المقدّم ويتناولونه جماعيا لأنّ الأكل في طبق واحد هو من المظاهر التقليدية في مجتمع المغرب، إذ يجتمع كلّ الأفراد حول ذلك الطبق «ليشتركوا في تناول الطعام، ويُعبر ذلك عن معاني كثيرة وجليلة لدى المغاربة كالوحدة والإتحاد والتجانس والألفة والقرب والمساواة»[1].

إنّ هذه العادات الأصيلة التّي لا يزال المغربي متشبثا بها، أعجب بها الرحالة فعبّر عنها بأحسن تعبير قائلاً: «تناولنا العشاء في منزل آل الصائغ على الطريقة المغربية التقليدية، بغسل الأيدي قبل وبعد الأكل، ثم تناولنا الطعام بمقدمة الأصابع في طبق واحد موضوع على صينية كبيرة لامعة»[2].

والطعام المقدّم أكلة مغربية تقليدية متنوعة ومعروفة في الوسط المغربي عامّة، وعادة ما تكون مائدة الأنس «دسمة تبدأ بالبسطيلا المسكرة الملوزة، وتثنى بالدجاج المحمَّر المتبل وتنقل إلى الكسكسي المصفّر بالزعفران الحرّ والمدهون بأصيل الدهان، وتختم بالفاكهة المنتقاة من خير ما تجود به حقول المغرب المعطاء»[3].

إنّ هذه القعدة الحميمية كانت في مجملها تقليدية، استغنى فيها المغربي «بالأصابع عن الشوك والملاعق وبالجلوس العربي عن الجلوس الأوربي، وبماء الإبريق عن ماء العين»[4]. وهذه المظاهر إنما تدلّ على مدى تمسك المجتمع المغربي بموروثه الأصيل وشدة المحافظة عليه، والحرص على التعريف به للمجتمعات الأخرى.

وتتبع القعدة لمّة حميمية في قاعة الجلوس، يتناول فيها الأفراد القهوة، ولا سيما الشاي الأخضر. هذا المشروب التقليدي والأساسي الذي يكون غالبًا حاضرًا في مختلف سهرات المغاربة وليالي سمرهم

1- منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي، ص 216.

2- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 223.

3- المصدر نفسه، ص 225.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يقول الرحالة: «وقد جلسنا في بهو الفندق وأحضر لنا الشاي الأخضر وسهرنا حتّى قرب العاشرة ليلا»[1].

ومن عادات المغاربة تناول الشاي كذلك بعد الوجبات الدسمة، لأنَّ الشاي يعمل على امتصاص الدهون. وهذا ما لاحظه أبو القاسم سعد الله في رحلته إلى المغرب. فبعد تناول الغداء والذي كان وجبة دسمة أحضر لهم فناجين الشاي الأخضر المعطّر بالنعناع. وهو تقليد أجاد فيه المغاربة منذ القديم، ولا يزال حتّى اليوم حاضرا في مختلف المجتمعات المغربية.

ويحرص المغربي دائما على ارتداء الجلابة المغربية عند الخروج من المنزل، وهذا اللبَّاس التقليدي يرتديه الرجل، كما ترتديه المرأة. وهو ما شدَّ انتباه الرحالة أبو القاسم سعد الله إذ لاحظ معظم النساء يرتدين « جلابة مغربية»[2]، والأمر نفسه بالنسبة للرجل المغربي، فهو يذكر أن أول ما شاهده وهو يدخل المكتبة الوطنية شيخا كبيرا كان «مرتديا جلابة مغربية وطربوشا»[3] إلاّ أنّ أهمّ ما يميز جلابة المرأة عن جلابة الرجل هو طريقة التطريز، إنّه بلا شك الزي الذي «يعتزّ به ولا غرو، فهو زي الفقير والغني والرجل والمرأة والكبير والصغير ممّا يدلّ دلالة واضحة على بساطة الرجل المغربي وتمسكه بتاريخه العريق»[4] الضارب في الأعماق.

أمّا فيما يتعلق بطبيعة حياتهم اليومية، فإنّ المغربي يقضي يومه جادًّا مثابرًا لكسب قوت عياله، ويعدّ السوق واحدًا من الأماكن التّي يقصدها سكان القرية. ففيه يلتقي أفراد البلدة يتبادلون مختلف أخبار الأحداث التي جرت خلال الأسبوع كله. لأن السوق حسب عرف المغاربة له يوم واحد متفق عليه يأخذ مكانه في الوسط المغربي كما أنّه يحوي مختلف البضائع التي يحتاجها السكان، فهو مليء «بالخضر والبقالة والدباغة والذهب واللحوم...»[5].

إنّ هذه الأسواق الشعبية تكثر فيها البضائع، كما أنّها تعجّ «بالخلق حتّى أنّك تفقد صاحبك وسط الزحام لو تركته يغيب عن عينيك لحظة»[6].

و خلال تجوّلاته بين أحياء وشوارع المغرب لاحظ أن كثيرًا من الشوارع المغربية «تحمل أسماء المدن العربية العتيقة والعواصم الحالية مثل القاهرة وعمان ودمشق وجدّة والطائف والقدس وبيروت وحلب وحمص. وهو تقليد أجاد فيه المغاربة، وهو بلا شك مظهر من مظاهر العراقة

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة ، ص 216.
2- المصدر نفسه، ص 207.
3- المصدر نفسه، ص 213.
4- منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي، ص 148.
5- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 210.
6- المصدر نفسه، ص 222.

والمحافظة على التراث العربي الإسلامي»[1]. وهذه الطريقة التي انتهجتها المغرب تعدُّ واحدة من الطرق التي تعمل على حفظ الموروثات التّي لها قدرة على الضياع والاندثار في أيّ وقت.

ب. المعتقدات:

يؤمن التونسيون ببعض المعتقدات المتعلقة بكرامات الأولياء إذ يقصد الزوار الزوايا من كلّ جهة، بدو وحضر، ومن جنسين مختلفين نساء ورجال، وهؤلاء الناس يشدون الرحال إلى هذه الزوايا للتبّرك وأخذ الشفاء من الولي، لأن هذه الأماكن مقدسة لديهم وكأنّها بيت الله يقصدُه النّاس من كلّ فجّ، وأنّ هؤلاء الأولياء صالحون «مقرَّبون إلى الله لهم إمكانيات الاتصال به أكثر من غيرهم ولهم مقدرة عجيبة على الأفعال الخارقة والمعجزات. وتظل لهم نفس المقدرات بعد وفاتهم، ويظلّ الضريح رمزًا لهذه القدرة على الفعل. وهم في الأصل خيرون يفعلون ما فيه صلاح النَّاس»[2]. ويذكر أبو القاسم سعد الله حادثة وقعت في نفطة(بتونس) تبين أنّ أهلها لا يزالون يعتقدون بهذه الظواهر ويؤمنون بها، وهذه الحادثة سمعها من السكان. ذلك «أن أحد المسؤولين قرّر أن يستولي على أوقاف الزاوية البوعلية أسوة بكلّ الزوايا فنهاه بعضهم وحذره. ولكن ذلك المسؤول أصرّ وقال غدًا سأذهب بنفسي وأفعل كذا وكذا. ولكنّه أصبح ميتا في فراشه»[3] وما حلّ بهذا الرجّل يرجعونه إلى الولي الشيخ البوعلي، إذ خالف رأيه وحاول المساس بأوقافها، ويفسرون مثل هذه الحوادث و«المواهب الخارقة بأنّها منحة من عند الله يعطيها لمن يخدمه»[4]. فأهل نفطة يسلمون تسليمًا مطلقا بأهمية هؤلاء الأولياء «وبركتهم وقدراتهم الخفية على القيام بأعمال كثيرة وتحقيق كثير من الرغبات المكبوتة، وتوفير الحماية للذين يلجأون إليهم في أوقات الشدة والأزمات لرفع الشرور والأذى عنهم وعن أولادهم وأُسرهم»[5].

إنّ هؤلاء الأولياء – من منظورالتونسيين – يقدّمون خدمات جليلة لزوارهم، فكثيرًا ما شفي أشخاص أنهكم المرض على أيديهم، ولقد شهد أبو القاسم سعد الله واحدة من هذه الأفراح التي أدخلها الشيخ البوعلي على الزوار «وكنت حاضرًا عندما وصلت قافلة من حمير وسيارات إلى الزاوية البوعلية، وبدخولهم حرم الزاوية انطلقت الزغاريد إذ تحقق الأمل المنشود»[6].

إن هذا يبين أن المجتمع التونسي عامة، ومنطقة نفطة خاصة لا يزالون يتمسكون ببعض المعتقدات ويخضعون لها، كون هذه المعتقدات كانت مقدَّسة لدى الأجداد، لذا وجد الأحفاد صعوبة في

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب و الرحلة، ص 208.

2- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص 22.

3- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية. (في رحلته إلى سوف انتقل إلى تونس لزيارة مسقط رأسه، فنقل لنا هذه المعلومات عن تونس)

4- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص 22.

5- فاروق أحمد مصطفى، الأنثروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص 122.

6- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

التخلي عنها، وهذه المعتقدات لازالت موجودة حتى الآن. وإذا كانت هذه المعتقدات لا تؤدي وظيفتها كما كانت عليه من قبل إلاّ أنّها تُعدّ أحد «المفاتيح الرئيسية لفهم الأحداث الماضية والعادات الاجتماعية العتيقة التّي لم يعد لها وجود في الواقع المعاصر»[1] بالقوة نفسها التّي كانت عليها من قبل، والمعروف أن القرى التونسية تتمسك ببعض المعتقدات أكثر من سكان المدن، إذ تلجأ بعض الأسر التونسية إلى قبة الولي لقضاء نذورها. وهذه المعتقدات هي تقاليد متوارثة منذ القدم، ويقوم بها النّساء خاصة، وهذا ما لاحظه الرحالة مالك بن نبي إثر ذهابه للاستجمام مع والدته، إذ تأتي «بعض الأسر القروية التونسية لتقضي نذورها تحت قبة شيخ هو ولي المكان، فترتفع عندئذ أصوات الزائرين وخصوصًا الزائرات، ويدف الدف تحت القبة حسب تقليد متوارث»[2].

وإذا كانت الأسر القروية هي الأكثر اهتمامًا وحفاظا على عناصر الموروث الثقافي سواء كانت هذه العناصر مادية كالزوايا والأكواخ... أو كانت معنوية كالمعتقدات والعادات... فإنّ هذا لا يعني أنّ سكان المدن قد هجروا تراثهم وتخلوا عنه. وإن كانوا «تخلوا عن الجانب الأكبر من تراثهم، ولكنّهم لم يتخلوا عنه جميعًا، ولا يمكن أن يتخلوا عنه أبدًا وإن ابتكروا أشكالاً وتنويعات جديدة، ربمّا تحمل مضامين ودلالات جديدة أكثر التصاقًا بواقعهم الحضري وأقوى تعبيرًا عنه وتلاؤمًا معه»[3].

ج. الموروثات الشفوية:

حين قام الرحالة أبو القاسم سعد الله بزيارة إلى مدينة سلا المغربية، و هو بجامع محمّد الخامس، سمع «طالب شيخ يقرأ القرآن بصوت عالٍ، وهناك على بضعة آلافٍ من الأميال، في الجانب الآخر من المحيط يرتلون الإنجيل»[4] وهذا الموقف جعل الرحالة يتذكّر أسطورة عقبة «وهو كما تقول الأساطير يرفع سيفه ويدفع فرسه إلى مياه المحيط يتحدى الخطر والظلام والمجهول، وكأنّه كان يلوّح بيده إلى الآخرين يعدهم ويمنّيهم أو ينذرهم ويحذرهم»[5].

إنّ مظاهر التحدّي التّي لاحظها الرحالة في أبناء المغرب بجامع محمّد الخامس هو الذّي جعله يتذكّر في ذلك الوقت أسطورة عقبة التّي ترمز إلى الشجاعة والإقدام.

كما يعرّفنا الرحالة بلهجة المغاربة، إذ نجده يعرفنا بلهجتهم المحلية، ثم يعطي لها مقابلاً باللّغة العربية الفصحى. ومن اللهَّجات المغربية التي ذكرها الرحالة لفظة «واكدال. تعني باللّهجة المحلية (كثير الشجر) أي الغابة»[6].

1- فاروق أحمد مصطفى، الأنثروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص 166.

2- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (قسم الطالب)، ص 265.

3- محمد الجوهري وآخرون، التراث الشعبي في عالم متغير، ص 16.

4- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 227.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، ص 218.

إنّ هذه الرحلة استطاعت أن تفسر وتعرف ببعض الكلمات الخاصة بلهجة المغاربة الغامضة لدى الآخر.

3. الموروث الثقافي المادي والفنون الشعبية:

قام الرحالة أبو القاسم سعد الله في رحلته إلى وادي سوف بزيارة دامت ثلاثة أيام إلى مدينة توزر التونسية سنة 1989، نقل لنا من خلالها بعض الموروثات التّي لاحظها خلال تلك الفترة. فبالنسبة للزوايا، وجد الرحالة أنّها لا تزال في معظمها قائمة مستمرّة في أداء وظيفتها، وهو اعتراف من شهود عيان، وهو الرحالة إذ يقول «ولاحظت استمرارية لبعض الزوايا مثل البوعلية والتجانية، وانقطاعًا بالنسبة لزوايا أخرى مثل زاوية مصطفى بن عزوز وزاوية الشيخ التارزي. وكلتاهما تعود إلى أصول جزائرية»[1]، كما يشير الرحالة أنّ هناك من الزوايا ما انقطعت مهامها، إذ "ضمّتها الدولة إلى أملاكها، وأن الزيارات قد انقطعت. وأن أصحاب الزوايا قد تطوّرت بهم الحياة فأصبحوا موظفين في المدن الأخرى وهجروا زوايا أهلهم وأملاكها"[2]. ليقدم بعد ذلك نماذج من زوايا اندثرت وتوقفت مهامُها ولم يبق آثارها شاهدة. ومن هذه الزوايا:

- الزاوية العزوزية:

إنّ هذه الزاوية اندثرت ولم يبق منها «غير ضريح الشيخ والجامع الذي أصبح بدوره في حالة سيئة، أما العقارات الأخرى التّي حول الجامع فقد استولى عليها النّاس وسكنوها. أمّا العلم فقد انقطع أثره، فلا شيوخ ولا طلبة ولا مكتبة، رغم أن هذه الزاوية كانت في القرن الماضي بالخصوص ملجأ سياسيًا ومنتدى علميا بعد احتلال فرنسا لبسكرة ونواحيها»[3].

وإذا كانت زاوية العزوزية قد فقدت وظيفتها نوعًا ما، فلم تعُد ملجأ للطلاب يقصدونها لحفظ القرآن، وطلب العلم،... إلاّ أنّ ما قامت به في السنوات الماضية شاهد عليها. إنّها إرث أصيل، أنجبت لنا العديد من المفكرين كان لهم دورُ في التوعية الدينية والنّضال السياسي. ومن هؤلاء المفكِّرين الذين تخرجوا من هذه الزاوية نذكر «المكي بن عزوز، والخضر حسين، والشيخ اللّقاني»[4].

وبعد ذلك ينتقل الرحالة إلى الزاوية البوعلية. وقد لاحظ فيها استمرارية العديد من المهام فيها، فهي مقصد للزوار من مختلف الجهات والأصناف، يقصدونها للتبّرك بوليها الصالح.

وكما تعتز قرية نفطة التونسية بالزاويتين البوعلية والعزوزية. فإنّ مدينة توزر تعتزّ بمقامات واقعة «قربَ الجامع الكبير في (بلاد الحضر) أي الحي القديم من توزر. وهو الحي الواقع وسط بساتين النخيل والزروع الأخرى. أما توزر الجديدة فهي بلد السواح والأسواق وبعض المساجد القريبة

1- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية.

2- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

3- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

4- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

العهد نسبيًا»[1]. ومن هذه المساجد التّي وقف عنها الرحالة مسجد الفركوس. وهو مسجد أثري قديم مبني "في عهد حكم الهوادف بتوزر"[2].

أمّا رحلته إلى المغرب فيصفها أنها بلاد أثرية تكوّنت فيها العديد من الحضارات، ممّا جعلها بلاد آثار، لا تزال تشهد العديد من العمائر الدينية (مساجد مدارس، أضرحة،...) وممّا ذكره الرحالة:

1. جامع السنة: «وهو جامع ضخم وحديث مبني على الطراز الأندلسي – المغربي»[3]، وهذه البنايات الأثرية أهمُ ما يميزها هو تلك النقوش التّي تحفظ العديد من المعلومات التّي لولاها لما ضاعت واندثرت. فجامع السنة كتب عليه «أن الذي بناه هو محمّد بن عبد الله سنة 1785م وان الذي جدده هو الملك الحسن الثاني سنة 1969م، ويضاء هذا الجامع ليلا كما تضاء صومعته العالية. فيُرى من بعيد كأجمل ما تكون الرؤية»[4].

إذن هذه النقوش قيمة تاريخية تتجلّى في تلك المعلومات التّي لا تزال محفورة ومتعارف عليها بين أهل المغرب، ثم إنّ هذه النقوش والأشكال الهندسية المغربية أهمّ ما يميزها هو امتزاج البصمة المغربية بالبصمة الأندلسية. فالعمارة المغربية غالبًا ما زيِّن جدرانها «بالزليج الملوّن المشكِّل بمختلف الأشكال الهندسية. وفيها أجزاء منقوشة بنقوش مغربية. أندلسيَّة»[5]. فكانت هذه البصمات الفنية دليل على أن المغرب تعاقبت على حكمه العديد من الدول «مما جعل عمارته وفنونه تتسم بالسمة المعمارية والفنية الخاصة بكل دولة من تلك الدول»[6].

أمّا عند زيارته لمدينة سلا المغربية لاحظ وجود الأضرحة، وبقايا عرصات جامع قديم، هذا إلى جانب جامع محمّد الخامس. ويذكر الرحالة أن المغاربة يولون اهتمامًا كبيرًا بالأضرحة. وعادة ما تكون تلك الأضرحة ملحقة بجامع ومكتبة فمثلا ضريح محمد الخامس كان مثار اهتمام المغاربة صنعة واحترافية في تصميمه «فهُو يحتوي على فسيفساء نادرة، ورخام ملوَّن، ونقوش مذهبة في الأسقف والجوانب العليا»[7]. وعادة ما يستخدم في تغطية الأضرحة القباب، والتي تزين بمختلف الزخارف الخطية على مدارها حتّى تضفي عليها جمالاً فضريح محمّد الخامس حفر فيه «آيات من القرآن الكريم على مدار القبة الخضراء والصفراء التّي يزيدها لمعان الكهرباء جلالاً وجمالاً»[8].

1- أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الحلقة الثانية..

2- المصدر نفسه، الحلقة نفسها.

3- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 208.

4- المصدر نفسه،ص208.

5- المصدر نفسه، ص 223.

6- مبارك بوطارن، العمائر الدينية في المغرب الأوسط، ص 311.

7- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 227.

8- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أمّا النّظام التخطيطي لهذا الضريح فيرسمه الرحالة بحروفه قائلاً: وللضريح «عدة أبواب في الأسفل بعضُها يقود إلى الجامع الملحق به، وبعضها يؤدي إلى الخارج. أمّا في الجزء الأعلى فله أربعة أبواب يقف أمام كلّ باب جندي يحمل سيفا ويلبس الأبيض في شكل برنس مطوي إلى الخلف، وعلى رأسه قبعة تمثل إلى الخضرة الداكنة. وقد علقت أيضا مصابيح وثريا نفيسة»[1].

إنّ هذه الآثار القديمة التي تشهدها المغرب من أضرحة وقباب ومساجد... شاهدة «بعظمة الإسلام وأصالة العروبة في الربوع المغربية»[2] والوطن العربي كلّه.

و إثر زيارة أبو القاسم سعد الله لمدينة مراكش الأثرية رفقة زميل له يدعى الأخ شحلان، عرَّفه من خلالها عن هذه المدينة «ومباهجها الماضية والحاضرة: سورها القديم، ومكتبتها الكبيرة، وصومعة المكتبة التي تعود إلى عهد الموحدين، وعن القصبة العتيقة»[3] وهي كلّها أثريات يقصدها الزوار من كلّ كلّ مكان للإطلاع عليها والتمتع بجمالها.

كما تمكن الرحالة أن يتطلّع على العديد من مآثر المغاربة، منها «سور الأندلسيين الذي يحيط بالرباط، وحارة اليهود القديمة التّي يسمونها الملاح (بتشديد اللاّم)، وشارع سيدي فاتح وبعض الفنادق حيث كان سفراء وقناصل الدّول الأجنبية ينزلون في العهود القديمة»[4] وهي لا تزال حتى اليوم معالم أثرية شاهدة بعظمة الموروث الثقافي المغربي.

كما أنّ الفنون الشعبية هي الأخرى تنال اهتمامًا كبيرًا لدى المغاربة، فمعظم معالمهم الأثرية تميّزها تلك النقوش والزخارف التي تزيدها إلى جانب أثريتها جمالاً ورونقًا، أمّا ما يميِّز الفنون الشعبية فهي في معظمها مستمدَّة من فنون الحضارات القديمة، إذ يغلُب عليها روح الفنّ الإسلامي الأصيل، فالرحالة أبو القاسم سعد الله في إحدى جولاته مع رفيقه شحلان في حدائق مدينة سلا المغربية لاحظ حرفيون وصنّاع تقليديون يشتغلون بكلّ كدٍّ و«يزوقون الخشب بشتى التزاويق ويتفننون في ذلك غاية التفنّن»[5]. وهذه الزخارف لا تشكل على الخشب فقط، وإنّما كانت أبواب الحديقة هي الأخرى «عليها رسوم هندسية ملونة تأخذ من الطابع العربي الإسلامي القديم، من خطوط وزوايا ومنحنيات»[6]. وهذا الجانب الجمالي لهذا الفنّ المعماري هو الذي جعل الرحالة يعبّر عنها.

1- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة،ص227.

2- المصدر نفسه، ص 229.

3- المصدر نفسه، ص 226.

4-المصدر نفسه، ص 216.

5- المصدر نفسه، ص 228.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذه الزخارف الهندسية قد أحسن المغاربة استخدامها «سواء أكانت من ابتكارهم أم من تلك التي أخذوها من مبانٍ سابقة قديمة»[1] فتفننوا في توظيفها بطريقتهم الخاصة، لأن الفنان كثيرة ما يعتمد «على مخيلته الإبداعية بحيث توحي له الفكرة في لحظات نادرة من الخيال، ويسارع إلى تجسيدها»[2] في أشكال مختلفة. الأمر الذي جعل هذه الآثار المغربية القديمة شاهدة «بعظمة الإسلام وأصالة العروبة في الربوع المغربية »[3]. وهذا جعل المغرب مركزًا للثقافة الإسلامية والحضارة العربية، ومعقلا لمختلف العلوم والفنون والآداب.

وفي خاتمة هذا الفصل نقول أن أدب الرحلة الجزائري استطاع أن يوثق و يكشف الصلة الدينية و الثقافية التي تجمع بين بلدان المغرب العربي، ويحفظ العديد من الموروثات المغاربية، ويعرفها للقارئ العربي حتى تتطلع عليها الأجيال اللاحقة، فتدرك ما لم تدركه وتعايشه، خاصة وأن البعض منها متعرض للضياع، فلولا هذا الفن لضاعت العديد من الموروثات. ليكون بذلك أدب الرحلة ذاكرة حية يعكس أصالة هذه الموروثات. ثم إن هذه الموروثات الكثير منها لها القدرة على الصمود والوقوف في وجه رياح الحداثة، ولقد أثبت ذلك أكثر من رحالة عن طريق توثيقهم لهذه الموروثات وتقديمها في صورة متكاملة، من خلال تصويرهم مدى تمسك بعض المناطق بها وممارستهم لها، عن طريق تتبع واستقصاء جميع جوانب الموروثات التي تصادفه في رحلته، وتصويرها بدقة متناهية من عادات وتقاليد وقيم وفنون وآداب، وصناعات شعبية، جامعا في ذلك بين الجانبين المادي والمعنوي. إذ استطاعت الرحلات أن تعطي صورة مصغرة وواقعية لبعض مظاهر الحياة في مختلف البلدان المغاربية (الجزائر، المغرب،...) كما أنها سجلت معطيات عمرانية متباينة شهدها الرحالة فنقلها بأمانة كنوع العمران وزخرفته، وشكله ومادة بنائه،... ثم إن الجانب الفكري هو الآخر تجلى بقوة في مختلف الرحلات خاصة في تلك الزيارات التي كان يقوم بها رحالونا إلى مختلف المكتبات وكذلك حلقات الدروس، فيذكر المؤلفات التي كانت هناك، أو سمع عنها.

أما فيما يتعلق بالجانب التاريخي، فقد كانت الرحلات أكثر صونا وحفاظا على هذا الجانب. إذ أن التأريخ لبعض المناطق المغاربية (خنقة سيدي ناجي وواد سوف بالجزائر، مدينة سلا بالمغرب، مدينة توزر التونسية، قرية نفطة التونسية...) يفرض على المؤرخ العودة إلى هذه الرحلات، لأن هؤلاء الرحالين يغوصون في جملة من الحقائق التي قد تتجاوزها الوثائق.

كما اتضح لنا من خلال وقوفنا على مختلف الموروثات المغاربية عامة والجزائرية خاصة أن هناك العديد من الموروثات التي تشترك فيها الجزائرو دول المغرب العربي، ومنها نذكر: المحافظة على

1- مبارك بوطارن، العمائر الدينية في المغرب الأوسط، ص 242.

2- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة القومية للنهوض بالصناعات التقليدية، إدارة الثقافة، تونس ص 65.

3- أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 229.

الزوايا، زيارة الأضرحة، إعداد طبق الكسكسي، الجلوس على المائدة وفقا لقوانين العائلة المتعارف عليها في التقاليد الشعبية والأكل الجماعي،...إلى غير ذلك من الموروثات التي تنم عن الوحدة المغاربية التي يربطها اللغة والدين والتاريخ المشترك.

خـــــاتمة

خاتمة:

في خاتمة هذا البحث، سوف نعدّد أهم النتائج التّي تمَّ التوصل إليها، والتي نحصرها في النقاط التالية:

أولا:

- إنّ أدب الرحلة العربي كان في البداية وابتداء من القرن 9م عبارة عن وثيقة تاريخية وجغرافية يهدف الرحالة من خلال رحلته إلى البحث عن معلومات جغرافية وتاريخية عن تلك البلاد التّي يقصدها. ، أي كان يطغى على تلك الرحلات الهدف العلمي، وابتداء من القرن 12م تحوّلت الرحلة إلى وثيقة اجتماعية وثقافية ، يسعى فيها الرحالة إلى وصف و نقل عادات وثقافات المجتمعات الأخرى فابتعد أسلوبه عن الأسلوب التقريري و اقترب من الأسلوب الأدبي، و في هذا القرن ازدهر التأليف في هذا الفنّ خاصة في بلدان المغرب العربي بعد أن كان منحصرًا لدى المشارقة، وكان الدافع الأول لمعظم رحلات تلك الفترة دافعًا علميًا.و في المرحلة الثانية التي عقبت المرحلة الأولى تميزت بتغير اتجاه الرحلة، فبعد أن كان الرحالة العربي يشدّ الرحال إلى بلدان عربية لطلب العلم وملاقاة المشايخ ومناقشتهم، صار يتجه صوب الغرب بغية اكتشاف سر التقدم الحضاري، وأسباب النهضة التي شهدتها الدول الغربية.

- تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن الرحلة الجزائرية بعد أن عادت إلى النشاط والرواج متجاوزة فترة النكوص والتقلص خلال القرنين 16 م و17 م، إلا أن أدب الرحلة الجزائري الذي تركه العديد من الرحالة قد ضاع منه الكثير واندثر، أما ما بقي منه فقد بقي مخطوطًا ينتظر التحقيق حتى يخرج إلى الوجود، أما الفترة التي تلت الفترة السابقة نجد أنّ الرحلات الجزائرية عادت إلى النشاط مرة أخرى خاصة خلال القرن العشرين، ولكن أهمّ ما ميزها هو أنها غير مدونة في مؤلَّف خاص، وإنما منشورة في معظمها في الجرائد (البصائر، الشعب، السلام،...) و المجلات (الشهاب،...) سواء كانت تلك الرحلات خلال الفترة الاستعمارية أو كانت بعد الاستقلال.

ثانيا:

- إن أدب الرحلة الجزائري استطاع أن يوثق و يحفظ العديد من الموروثات المغاربية و ينقلها بصورة حية وحقيقية، خاصة وأن العديد منها مهدد بالضياع . فالرحلات أعطت بذلك صورا واقعية لبعض مظاهر الحياة في مختلف البلدان المغاربية من عادات وتقاليد ومعتقدات ...

- إنّ وقوفنا على عناصر الموروث الثقافي الجزائري في أدب الرحلة الجزائري قد أثبت أن الجزائر تتربع على تراث غني ومتنوع الضروب، فهو يمثل الهوية الوطنية والعزّة والكرامة للشخصية الجزائرية.

- إنّ هذه الموروثات الثقافية تتفاوت من رحلةٍ إلى أخرى. فرحلات أبو القاسم سعد الله الداخلية تزخر بالموروث الاجتماعي والموروث المادي (المساجد والزوايا)، فرحلته إلى خنقة سيدي ناجي

تزخر بالموروث الثقافي المادي، لأنّ أبا القاسم سعد الله كان يهدف من رحلته هذه إلى البحث عن المعالم الأثرية الموجودة بالخنقة. عكس رحلته إلى المغرب التي تزخر بالموروث الثقافي الفكري لأن الرحالة كان يهدف إلى البحث عن الكتب والمخطوطات التّي لها صلة بمشروع بحثه.

- يتفاوت تقدير واهتمام المجتمع الجزائري بعناصر الموروث الثقافي من منطقة إلى أخرى، فهناك من هذا الموروث ما مازال موضع اهتمام المجتمع الجزائري، وما تزال بعض المناطق تحتفظ به، في حين البعض منه قد هجروه وتخلَّوا عنه، ومن هذه العناصر الثقافية:

1- إذا كانت هناك مناطق – ولا سيما أهل البادية – تستعين بأشياء لمعرفة الزّمن كخيال الظلّ، وشروق الشمس،... فإنّ هناك مناطق أخرى كأهل المدن قد تخلّوا عنها.

2 - إن المعتقدات الساذجة بدأت تقِلُّ و تتلاشى في ذاكرة الناس بعد الاستقلال إذا قارناها بالفترة الاستعمارية، هذه الفترة التي شهدت فيها المعتقدات الخرافية انتشارًا واسعًا نظرًا لما سببه المستعمر في أفكار أجدادنا كالإيمان بالأخذ والعطاء من قبل الولي الصالح،...

3- إنّ الموروثات الشفوية كالقصص والحكايات والسير،... بدأت تقل وتتلاشى بعد الاستقلال بعد أن كانت حاضرة و منتشرة بين أفراد المجتمع الجزائري إبان الفترة الاستعمارية، لأن تلك الفترة كانت تفتقر إلى وسائل التسلية الحديثة فيلجأ أفراد المجتمع إلى الالتمام وتبادل القصص و الحكايات، ثم إن معظم الرحلات تشير إلى أنّ الذي يروي الحكايات والسير... هم قصاص كِبَار مهرَة يمتلكون هذه الموهبة، وبالتالي فغياب هؤلاء هو ضياع لهذا الموروث المعنوي الموجود في الصدور.

4- بالرغم من أن القرن العشرين يعد عصر التكنولوجيا والعصرنة، إلاّ أنّ هناك جوانب عدّة من المعتقدات و التقاليد لا يزال المجتمع الجزائري متشبثا بها، لا سيما تلك المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية (الاحترام والتقدير، التضامن،...) والعادات والتقاليد، لأن المجتمع الجزائري يدرك أن التطور هو الذي يرعى هذا الموروث و يقيه من الضياع.

5- الزوايا: كانت العديد من الزوايا خلال الفترة الاستعمارية رغم محاولة الإستعمار القضاء عليها تؤدي وظيفتها، ولازالت بعد الاستقلال كذلك حاضرة ومنتشرة في أنحاء القطر الجزائري، ولا يزال الطلبة يقصدونها من كل فجٍّ .

6- إن الموروث الفكري كان له حيز واسع في الرحلات الجزائرية ، فمعظم الرحالين تحدثوا عن مختلف المكتبات التي زاروها و ذكروا المخطوطات المتواجدة بها ،هذا إلى جانب استغلال بعضهم الفرصة لحضور حلقات العلم لتبادل المعارف، وهذا يبين أن هذا الموروث الفكري كان وسيبقى مستمرًا راسخا في ذاكرة الأجيال، و أن هؤلاء المفكرين وإن كانوا ماتوا جسديًا إلاّ أنهم أحياء، حاضرون بأفكارهم ومؤلفاتهم التّي بقيت متداولة بين الدّارسين والباحثين، وهي الآن تحظى باهتمام وعناية المحققين والناشرين ورحلة أبو القاسم سعد إلى المغرب خير دليل على ذلك التقدير.

- إن هناك من الآراء ما تنظر إلى التراث نظرة تخلّف وازدراء، لما فيه من بعض الأفكار البدائية القديمة، وبعض المعتقدات الخرافية السلبية، صحيح هي من مخلّفات الماضي السحيق، لكن هناك تراث في أكثره علمي، ومن أمثلة ذلك لباس أهل سوف اللباس الأبيض في فصل الصيف، لأنَّ اللون الأبيض لا يمتص الحرارة وبالتالي فهو يخفف من شدّتها. كما أن أجدادنا كانوا يبنون بيوتهم بمواد كالجبس والطين... وهذه المواد هي مواد مكيفة، باردة في الصيف، ودافئة في الشتاء.

ثالثا:

- إن الرحلات الجزائرية بمختلف اتجاهاتها رصدت تنوع المعالم الحضارية في مختلف الجوانب الحياتية في البلدان التي قصدوها، و عكست أحوال المجتمع المغاربي وعاداته، وكشفت عن الانتماء لثقافة الذات والفهم لثقافة الآخر.

- يجمع بين الجزائر ودول المغرب العربي تراث عربي مشترك،يتجلى بصورة أكثر في العديد من العناصر، فكان بذلك للرحلات دور في إبراز دور المجتمع الجزائري والمغاربي في الحفاظ على التراث بشتى أنواعه، ومن أهم الموروثات التي تجمع بين المغرب والجزائر، وتنم عن الوحدة المغاربية عنصر العادات والتقاليد، فطبق الكسكسي معروف في جلّ المجتمعات المغاربية (الجزائر، المغرب،...) كما أن تناوله بالطريقة التقليدية في إناء واحد وبالجلوس على الحصير هي الأخرى بارزة لدى المغاربة. وبالنسبة للموروث المادي وجدنا استمرارية العديد من الزوايا في تونس، وهي ذات أصول جزائرية كزاوية مصطفى بن عزوز، وزاوية الشيخ التارزي.

- إن الرحلات الجزائرية قليلة إذا ما قورنت بالرحلات العربية الأخرى إلاَّ أنّها ستبقى مصدرًا هامًا من مصادر تاريخ الجزائر، ومنه فإن تحقيق المخطوط و طبعه ودراسته هو واجب ومسؤولية الباحثين والدارسين، ولعلّ تضافر جهود الدّارسين يوصلنا إلى جمع هذا الموروث و نشره و استثماره.

قائمة المصـــادر والمراجع

قائمة المصادر والمرجع:

*** القرآن الكريم.**

1). المصادر:

1. الإبراهيمي محمد البشير، آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج 4 «1952 - 1954»، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1997.
2. ابن العربي، قانون التأويل،
3. ابن باديس عبد الحميد، ابن باديس:حياته وآثاره، ج4، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 1968.
4. ابن بطوطة محمد بن عبد الله، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج1 – ج2، موفم للنشر، د ط، الجزائر «رغاية»، 1968.
5. ابن جبير، رحلة ابن جبير، ج1، موفم للنشر + طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، د ط، الجزائر « رغاية»، 1988.
6. ابن حمادوش عبد الرزاق الجزائري، رحلة ابن حمادوش الجزائري المسمّاة: لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال، تح: أبو القاسم سعد الله، سحب الطباعة الشعبية للجيش، د ط، الجزائر، 2007.
7. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تح: درويش جويدي، ج1، المكتبة العصرية، ط2، بيروت، 2000.
8. التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تح: محمّد بن تاويت الطنجي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط 2، القاهرة، 2006.
9. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تح: أحمد محمّد شاكر، ج1، دار المعارف، د ط، القاهرة، دت.
10. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، مج 3 - ج 18/ مج1 – 18ج/ مج 6 – ج 53، دار المعارف، د ط، القاهرة، د ت.
11. أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، د ط، الجزائر، 1983.
12. آراء وأبحاث في تاريخ الجزائر، ج 2، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1990.
13. ، تاريخ الجزائر الثقافي « 1500 - 1830»، ج 2، دار الغرب الإسلامي، ط 3، بيروت، 1990.
14. أبي حامد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ج 2، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1986.

15. أحمد توفيق المدني، حياة كفاح « مذكرات»، ج 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ط، الجزائر، د ت.
16. الأعشى ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، دار صادر، د ط، بيروت، 1994.
17. بطرس البستاني، دائرة المعارف، مج8، مطبعة المعارف، دط، بيروت، 1884.
18. البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، دار العثمانية، د ط، 1958.
19. جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط 1، بيروت، 1979.
20. الحسن بن محمد الوزان الفاسي المعروف بليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ج 1، تر: محمد حجّي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1983.
21. حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي في المغرب، المكتبة البوليسية، ط 1، لبنان، 1982.
22. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تح: المصنف الشنوفي، شركة أوربيس للطباعة، ط 2، تونس، 2000.
23. زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 2003.
24. سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمّد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات إلى باريس: 1952، 1878، 1902، تح: خالد زيادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر + دار السويدي للنشر والتوزيع، ط 1، 2005.
25. الشيخ القرادي الحاج أيوب ابراهيم بن يحي، رسالة في بعض أعراف وعادات مزاب، تح: يحي بن بهون حاج أمحمد، نشر جمعية النهضة + المطبعة العالمية للطباعة والخدمات، ط 1، الجزائر « غرداية»، 2009.
26. الطهطاوي رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، موفم للنشر + المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، د ط، الجزائر «رغاية»، 1991.
27. مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن «الطفل، الطالب»، دار الفكر، ط 2، الجزائر، 1984.
28. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط 2، بيروت، 1944 – 1984.
29. محمد بن الأمير عبد القادر، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، ج 1: سيرته السيفية، المطبعة التجارية، د ط، الإسكندرية، 1903.
30. محمد بن عثمان المكناسي، الاكسير في فكاك الأسير، تح: محمد الفاسي، المركز الجامعي للبحث العلمي، دط، المغرب، دت.
31. محمد السنوسي، الرحلة الحجازية، تح: علي الشنوفي، ج 1، الشركة التونسية للتوزيع، د ط، تونس، 1976.

32. محمد العبدري البلنسي، الرحلة المغربية، تح: أحمد بن جدو، نشر كلية الآداب الجزائرية + مطبعة البعث، د ط، الجزائر « قسنطينة»، د ت.
33. محي الدين أبي زكريا يحي بن شوف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، تح: محمد بن عبد الرسول، ج 17 – 18، مكتبة أبو بكر الصديق للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 2006.
34. المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، موفم للنشر، دط، الجزائر رغاية، 1989.
35. النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، مطبعة الهلال، د ط، مصر، 1911.
36. الورثيلاني سيدي الحسين بن محمد، الرحلة الورثيلانية الموسومة بنزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، ج 1، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، القاهرة، 2008.
37. ياقوت الحموي شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، ج 2، دار صادر، د ط، بيروت، 1977

2). المراجع:

1. إبراهيم أحمد العدوى، ابن بطوطة في العالم الإسلامي، دار المعارف، د ط، مصر، 1954.
2. إبراهيم محمّد الساسي العوامر، الضروف في تاريخ الصحراء وسوف، منشورات شالة، د ط، الجزائر، 2007.
3. أبو العيد دودو، الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان، 1830 – 1855، المؤسسة الوطنية للكتاب، د ط، الجزائر، 1989.
4. أبو القاسم سعد الله، الطبيب الرحالة ابن حمادوش الجزائري: حياته وآثاره، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر، 1982.
5. أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د ط، بيروت، 1978.
6. أحمد رمضان أحمد، الرحلة والرحالة المسلمون، دار البيان العربي للباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت.
7. أحمد عبد الرحيم نصر، التراث الشعبي في أدب الرحلات: صور من التراث الشعبي في الجزيرة العربية في كتب الرحالة الأوربيين في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، د ط، الدوحة، 1955.
8. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، مطبعة دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1984.
9. أحمد مرسى، مقدمة في الفولكلور، دار الثقافة للطباعة والنشر، د ط، القاهرة، 1975.
10. أسماء أبو بكر، ابن بطوطة: الرجل والرحلة، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1992.

11. أكرم قانصو، التصوير الشعبي العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للعلوم والفنون والآداب، رقم 203، الكويت، يناير 1978.

12. الجيلالي سلطاني، دور الرحمانيين في المقاومة الوطنيةـــ أعمال الملتقى الوطني الأوّل حول الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية المنعقد بجامعة السانيا – وهران – يومي 25 – 26 ماي 2005، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.

13. بشرى محمّد صالح، الصورة الشعرية في النّقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء « بيروت، المغرب»، 1944.

14. بكير بن سعيد أعوشت، ميزاب يتكلّم تاريخيا، عقائديًا، اجتماعيا، المطبعة العربية د ط، الجزائر «غرداية»، 1993.

15. جمال الدين الخضور، زمن النص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط 1، دمشق، 1995.

16. جيهان سليم، عبد الله الدّائم... وآخرون، الثقافة العربية: أسئلة التطور والمستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2003.

17. حسن حنيفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، مكتبة النجلو المصرية، د ط، القاهرة، د ت.

18. حسيني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس للطباعة والنشر، والتوزيع، ط 2، بيروت، 1983.

19. حسين محمد فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، رقم 98، الكويت، فبراير «شباط» 1986.

20. أدب الرحلات: دراسة تحليلية من منظور أثنوجرافي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، رقم 6138، الكويت، يناير 1989.

21. حسين مؤنس، ابن بطوطة: تحقيق ودراسة وتحليل، دار المعارف، د ط، القاهرة، د ت.

22. حسين نصار، أدب الرحلة، مكتبة لبنان + الشركة المصرية العالمية، للنشر، ط 1، مصر «لونجمان»، 1991.

23. حلمي بدير، أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، د ط، الإسكندرية، 2002.

24. خالد حربي، التراث المخطوط، رؤية معرفية في التنصير والفهم «1» علوم الدين لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، الإسكندرية، 2004.

25. روزلين ليلى قريش، القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر «بن عكنون»، 2007.

26. زكي محمد حسين، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، د ط، بيروت، 1981.
27. سبايارد نازك، الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، نوفل للطباعة، ط 2، 1992.
28. سعاد فويال، المساجد الأثرية لمدينة الجزائر، دار المعرفة، د ط، الجزائر، د ت.
29. سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، مطبعة النجاح الجديدة + منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط 1، الدار البيضاء « المغرب»، 1995.
30. سعيد علوش، إشكاليات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي: دراسة مقارنة، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء «المغرب»، 1986.
31. سعيد يقطين، الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء «بيروت، المغرب»، 1997.
32. الرواية والتراث السردي: من أجل وعي جديد بالتراث، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 2006.
33. سعيدي محمّد، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر «بن عكنون»، 1998.
34. سميرة انساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري: دراسة في النشأة والتطور والبنية، دار الهدى، د ط، الجزائر «عين مليلة»، 2009.
35. سيد حامد النساج، مشوار كتب الرحلة «قديمًا وحديثًا»، مكتبة غريب، د ط، القاهرة، دت.
36. شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي: التجنيس... آليات التابة... خطاب المتخيل، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 2006.
37. شوقي ضيف، الرحلات، دار المعارف، ط 4، القاهرة، 1956.
38. صادق عيسى الخضور، التواصل بالتراث في شعر عزّ الدين المناصرة، دار مجدلاوي للشنر والتوزيع، د ط، عمان، دت.
39. صالح بلعيد، في الهوية الوطنية، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت،
40. صلاح الدين علي الشامي، الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية، منشأة المعارف، د ط، الإسكندرية، 1999.
41. طلال حرب، أولية النّص: نظرات في النّقد والقصة والأسطورة والأدب الشعبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 1999.

42. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية: مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية، دار النّهضة العربية، د ط، بيروت، د ت.
43. عباس بن يحي، مسار الشعر العربي الحديث والمعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، الجزائر «عين مليلة»، د ت.
44. عبد الحكيم عبد اللطيف الصعيدي، الرحلة في الإسلام: أنواعها وآدابها، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط 1، القاهرة، 1992.
45. عبد الحميد بورايو، في الثقافة الشعبية الجزائرية: التاريخ والقضايا والتجليات؟، دار أسامة للطباعة والنشر والتوزيع « منشورات رابطة الأدب الشعبي لاتحاد الكتاب الجزائريين»، د ط، د ت.
46. القصص الشعبي في منطقة بسكرة: دراسة ميدانية، سحب الطباعة الشعبية للجيش، د ط، الجزائر، 2007.
47. الأدب الشعبي الجزائري: دراسة لأشكال الأداء في الفنون التعبيرية الشعبية في الجزائر، دار القصة للنشر، د ط، الجزائر، 2007.
48. عبد الحميد بورايو... وآخرون، الموروث الشعبي وقضايا الوطن، مطبعة مزوار للنشر والتوزيع، محاضرات الندوة الفكرية السادسة «الملتقى الوطني للموروث الشعبي بالوادي».
49. عبد السلام هارون، التراث العربي، دار المعارف، دط، القاهرة، دت.
50. عبد الفتاح محمد وهيبة، مكانة الجغرافيا من الثقافة الإسلامية، طبع في دار الأحد «البحيري إخوان»، د ط، بيروت، 1979.
51. جغرافية المسعودي بين النظرية والتطبيق: من الأدب الجغرافي في التراث العربي، منشأة المعارف، د ط، الإسكندرية، 1995.
52. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء «المغرب، بيروت»، 2001.
53. عثمان الكعاك، التقاليد والعادات التونسية، الدار التونسية، ط 3، تونس، 1981.
54. علي أو مليل، في التراث والتجاور، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء «بيروت»، 1990.
55. عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر «بن عكنون»، 1995.
56. في الأدب الجزائري الحديث: تأريخا... وأنواعًا، وقضايا... وإعلامًا، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر «بن عكنون»، 1995.

57. الشكل والصورة في الرحلة الجزائرية الحديثة، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، ط 1، الجزائر «برج الكيفان»، 1995.
58. الخطاب القومي في الثقافة الجزائرية: دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط.
59. المشكلة الثقافية في الجزائر: التفاعلات والنتائج، سلسلة أسامة للنشر والتوزيع، ط 1 عمان، 2000.
60. عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية: مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين – دراسة تحليلية مقارنة – مكتبة فهد الوطنية، د ط، الرياض، 1996.
61. فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط 2، القاهرة، 2002.
62. فاروق أحمد مصطفى، الأنثروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي: دراسة ميدانية، دار المعرفة الجامعية، د ط، د ت.
63. فاروق خورشيد، الموروث الشعبي، دار الشرق، بيروت – القاهرة، ط 1، 1992.
64. فوزي العنتيل، الفولكلور ما هو؟: دراسة في التراث الشعبي، دار المعارف، د ط، مصر، 1965.
65. لوصيف لخضر بلحاج، الخيل والفروسية في الشعر العربي الجزائريــ أعمال الملتقى الوطني الأوّل حول مظاهر وحدة الشعب الجزائري من خلال فنون القول الشعبي، تيارت 13 – 14 أكتوبر 2002، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر.
66. المنظمة العربية للتربية والثقافة، الخطة القومية للنهوض بالصناعات التقليدية في الوطن العربي، إدارة الثقافة، تونس، 1995.
67. مبارك بوطارن، العمائر الدينية في المغرب الأوسط، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، د ط، 2011.
68. محمّد الجوهري... حسن الخولي... فاتن أحمد علي وآخرون، التراث الشعبي في عالم متغير: دراسات في إعادة إنتاج التراث، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 1، القاهرة، 2007.
69. محمد الطاهر عدواني، الزاوية تقود المقاومة وتشارك في حرب التحرير، أعمال الملقى الوطني الأول حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية المنعقد بجامعة السانيا – وهران – يومي 25 – 26 ماي 2005، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.

70. محمد راتب الحلاق، نحن والآخر: دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر – الشرق/ الغرب، التراث/ الهوية، الممكن/ الواقع: دراسة اتحاد الكتاب العرب، د ط، 1997.

71. محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة «دراسة»، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط، دمشق، 2002.

72. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 1999.

73. محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، القاهرة، 2001.

74. محمد مجاود، دور الزوايا في المقاومة والثورة التحريرية، أعمال الملتقى الوطني الثاني حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية المنعقد بدار الثقافة – ولاية تلمسان – يومي 03 – 04 جوان 2006، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.

75. محمد يوسف نجم، فن المقال، دار الثقافة، د ط، بيروت، 1966.

76. محمد عبده محجوب، فاتن محمد شريف، التراث الشعبي: دراسة ميدانية في مجتمعات ريفية وبدوية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، الإسكندرية، 2007.

77. محمد مفلح البكر، القهوة العربية في الموروث والأدب الشعبي، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ط 1، بيروت، 1995.

78. مصطفى عبد الغني، من أدب الرحلات: مشرق ومغرب، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، القاهرة، 2007.

79. منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي: دراسة انثروبولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف، د ط، الإسكندرية، د ت.

80. مولاي بالحميسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ط، الجزائر، 1979.

81. ناصر عبد الرزاق الموافى، الرحلة في الأدب الربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار النشر للجامعات المصرية + مكتبة الوفاء للطباعة والتوزيع، ط 1، القاهرة، 1995.

82. نبيلة إبراهيم، الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق، دار المريخ للنشر، د ط، الرياض، دت.

83. نقولا زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، الشركة العالمية للكتاب طباعة ونشر وتوزيع، د ط، بيروت، 1987.

84. نوال عبد الرحمن الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار المأمون للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2008.
85. وهب رومية، الرحلة في القصيدة الجاهلية، مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت، 1979.

3). المراجع المترجمة:

1. بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق: رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، تر: مي عبد الكريم علي بدر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، دمشق، 2000.
2. جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، تر: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء «بيروت، المغرب»، 1997.
3. غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1984.
4. كراتشوفسكي أغناطيوس يوليانوفتيس، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1987.

4) المراجع الأجنبية

1-E . TAYLOR, Primitive culture, London , John Murray , 1920

5) المجلّات والجرائد:

*** المجلات:**

1. ابن العابد الجلالي تموز، الشهاب، ج5، م11، غزة، جمادى الأولى 1334/ أوت 1935.
2. ابن العابد الجلالي، في القطار، الشهاب، ج10، م11، غزة، شوال 1334 / جانفي 1936.
3. إسماعيل بن صفية، توظيف التراث الشعبي في مسرح الطفل وتجلياته، معارف القسم الأوّل، المركز الجامعي بالبويرة «الجزائر»، ع4، أفريل 2008.
4. بوجمعة الوالي، التراث العربي: إشكالية الاستحضار والتوظيف، معارف «عدد خاص بالملتقى الدولي الأوّل النّص والمنهج»، القسم الأوّل، المركز الجامعي بالبويرة «الجزائر»، أفريل 2007، دار الكتاب العربي، الجزائر «القبة».
5. زيتوني لطيف، السيميولوجيا وأدب الرحلات، عالم الفكر، مجلد 24، ع 03، 1996.
6. سمية الفالق، إشكالية المصطلح في التراث الشعبي، معارف: مجلة علمية فكرية محكمة، القسم الثاني، المركز الجامعي بالبويرة «الجزائر»، ع4، أفريل 2008.
7. سميرة انساعد ، صورة المشرق من خلال رحلات الجزائريين في العهد العثماني، مجلة التراث العربي : مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 97، السنة 24، آذار 2005.

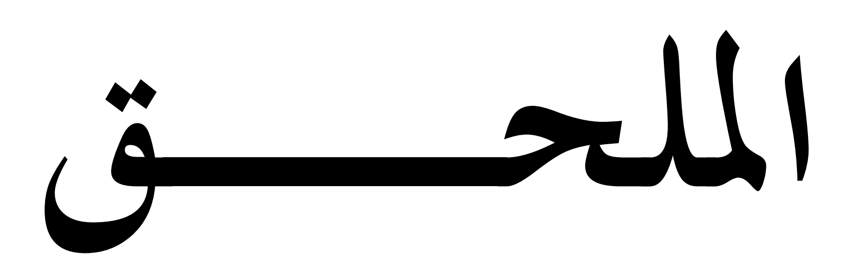
8. سيد حامد النساج، أدب الرحلات في حياتنا الثقافية، مجلة العربي، الكويت، يناير 1987.
9. علي الهمذاني، الحكاية اليمنية في إطارها الإنساني، معارف، القسم الأول «عدد خاص ببحوث الملتقى الدولي الثاني: النص والمنهج»، المركز الجامعي بالبويرة «الجزائر»، ع4، أفريل 2008.
10. محمد الطاهر فضلاء، الهوية الوطنية، الثقافة، طبع المؤسسة الوطنية، للفنون المطبعية، الجزائر «رغاية»، السنة العشرون، ع109، يوليو – أغسطس 1995.
11. نادية محمود عبد الله، الرحلة بين الواقع والخيال في أدب أندريه جيد، عالم الفكر، مج 13، ع 4، يناير، فبراير، مارس، 1983.

*** الجرائد:**

1. أبو القاسم سعد الله، صيف في سوف، الشعب:
   - الحلقة الأولى: 30 أكتوبر 1989.
   - الحلقة الثانية: 31 أكتوبر 1989.
2. عمر بن قينة، في ثنايا الجنوب الوديع الحالم، الشعب:
   - الحلقة الأولى: 06 سبتمبر 1990.
   - الحلقة الثانية: 90 سبتمبر .1990

6). الرسائل الجامعية:

1. شادي حكمت ناصر، ابن بطوطة وصناعة أدب الرحلة: نسيج الواقع والخيال، أطروحة ماجستير، اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت، 2003.
2. عثمان حشلاف، التراث والتجديد في شعر السيّاب، رسالة ماجستير، قسم الأدب العربي، معهد اللغة والأدب العربي، المركز الجامعي بتيزي وزو، 1984.
3. علي لطرش، الخطاب النقدي الاجتماعي... وموقفه من التراث الأدبي العربي : نماذج من أعلامه، بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه الدولة في النقد الأدبي الحديث، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2007-2008.
4. محمد الطيب قويدري، مفهوم التراث في النقد الأدبي العربي الحديث، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الجزائر، 2000/ 2001.


الملحـــــــــــق

ملحق:

أهم الرحالين العرب عبر القرون ومؤ

القرن	أهم رحاليه	المؤلَّف
3 هـ - 9م	- أبي العباس أحمد بن يعقوب المعروف بـ (اليعقوبي)	- كتاب البلدان
	- البلاذري	- فتوح البلدان
	- ابن خرداذبه	- المسالك والممالك
4 هـ - 10م	- المهلبي - الإصطخري - المسعودي - ابن حوقل - المقدسي	- المسالك والممالك - المسالك والممالك - مروج الذهب ومعادن الجوهر - المسالك والممالك - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم
5 هـ - 11م	- البيروني	- تحقيق مَا للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.
	- أبو عبيد البكري	- المسالك والممالك. - معجم مَا استعجم.
6 هـ - 12م	- الإدريسي	- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق
	- أبو حامد الغرناطي	- تحفة الألباب ونخبة الأعجاب - المعرب عن عجائب المغرب
	- ابن جبير	- تذكرة الأخبار واتفاقات الأسفار
7 هـ - 13م	- البغدادي	- الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر

	- ياقوت الحموي	- معجم البلدان
	- ابن سعيد الأندلسي	- المغرب في حلى المغرب - المشرق في حلى المشرق
8 هـــ - 14م	- أبو الفداء	- تقويم البلدان
	- ابن بطوطة	- تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار
	- ابن خلدون	- التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا
9 هـــ - 15م	الحسن بن محمد الوزان المعرف بـــ (ليون الإفريقي)	وصف إفريقيا
11 هـــ - 17م	- العياشي	- ماء الموائد المعروف بالرحلة العياشية
	- أبي راس الناصر	- فتح الإله ومنته فيالتحدث بفضل ربّي ونعمته
	- ابن زاكور الفارسي	- نشر أزاهير البستان فزمن أجازني بالجزائر وتطوان
	- أبي القاسم الرعيني	- كتاب المؤنس في أخبار إفريقيا وتونس
12 هـــ - 18م	- ابن عمار	- نحلة اللبيب في أخبار الرحلة إلى الحبيب
	- ابن حمادوش	- لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال
	- الورتلاني	- نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار.
13 هـــ - 19م	- رفاعة الطهطاوي	- تخليص الإبريز في تلخيص باريز
	- خير الدين التونسي	- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك
	- الحاج الدين الأغواطي	- رحلة الأغواطي في شمالي إفريقية والسودان والدرعية، تضمنها كتاب أبو القاسم سعد الله، أبحاث آراء في تاريخ الجزائر، ج 2.
	- سليمان بن الصيام	- ثلاث رحلات إلى باريس
	- أحمد فارس الشدياق	- الواسطة في معرفة أحوال مالطا
14 هـــ - 20م	- حسين فوزي	- سندباد مصري - سندباد في رحلة الحياة - سندباد في سيارة - سندباد عصري

		- سندباد إلى المغرب - سندباد عصري يعود إلى الهند - حديث السندباد القديم
	- محمود تيمور	- أبو الهول يطير - الأيام المائة - شمس وليل - جزيرة الحبيب
	- أنيس منصور	- حول العالم في 200 يوم - اليمن... ذلك المجهول الطيب - أطيب تجياتي من موسكو - غريب في بلاد غربية - بلاء الله خلق الله
	- أحمد حسين	- من وحي الجنوب
	- أحمد محمد حسين	- في صحراء ليبيا - وراء تمثال الحرية - طاهر أبو فاشا
	- أمين الريحاني	- المغرب الأقصى - ملوك العرب - الريحانيات
	- حامد سليمان	- 100 يوم في أحراش إفريقيا
	- فاروق خورشيد	- في بلاد السندباد
	- مصطفى محمود	- مغامرة في الصحراء - الغابة
	- صبري موسى	- في الصحراء
	- عبد الفتاح رزق	- مسافر على الموج - رحلة إلى شمس المغرب
	- جبري شلبي	- فلاح مصري في بلاد القريحة

*** أهم الرحالين الجزائريين خلال القرن العشرين:**

*** توفيق المدني:**

إنّ رحلات توفيق المدني والتي كانت إبان الاستعمار الفرنسي بلغت أربعًا، وهي رحلات داخلية. كانتن الأولى إلى الجزائر العاصمة قادمًا من قسنطينة، أمّا رحلته الثانية فكانت سنة 1926 يوم 13 مارس إلى بوسعادة، في حين كانت رحلته الثالثة سنة 1926 إلى كلّ من قسنطينة وبسكرة ومسيلة حاملة عنوان «سفرة بحث واستطلاع» من كتابه «حياة كفاح» في جزئه الثاني أمّا الرحلة الرابعة والأخيرة فكانت باتجاه الغرب الجزائري إلى كل من مستغانم وسيدي بلعباس ووهران وتلمسان.

أما رحلاته الخارجية فكانت كثيرة ومتنوعة باتجاه كل من المغرب الأقصى والقاهرة ودمشق وبغداد والسعودية والكويت والأردن ولبنان وليبيا وتونس والسودان والصومال وباكستان وإندونيسيا وماليزيا، وهذه الرحلات كانت قد نشر البعض منها في جريدة البصائر، وتضمنها الجزء الثالث من كتابه "حياة كفاح" هذا بالنسبة للرحلات الخارجية التي كانت باتجاه الوطن العربي الإسلامي، وأمّا بالنسبة للرحلات التي كانت باتجاه الغرب فقد كانت نحو باريس والصين وموسكو.

*** مالك بن نبي:**

بلغ عددها أربع رحلات، أوّل رحلة له كانت سنة 1927 من تبسة إلى آفلو للالتحاق بوظيفته عدلاً في محكمة آفلو، في حين كانت الرحلة الثانية من الجزائر إلى تبسة إثر عودته من باريس سنة 1932، والرحلة الثالثة حين عادة من عنابة إلى تبسة قادمًا من باريس والتّي كانت سنة 1933، أمّا الرحلة الرابعة والأخيرة فقد كانت بعد الاستقلال (سنة 1968) إلى ميزاب.

أما رحلاته الخارجية فقد كانت نحو باريس سنة 1930، وهذه الرحلات قد تضمنها كتابه "مذكرات شاهد القرن" بقسميه: الطفل والطالب، باستثناء رحلته إلى ميزاب والتي نشرت في مجلة الثورة الإفريقية.

*** أبو القاسم سعد الله:**

بلغت رحلات أبو القاسم سعد الله الداخلية ثلاث رحلات، رحلته الأولى كانت في 08 فبراير 1980 إلى خنقة سيدي ناجي، في حين كانت رحلته الثانية إلى وادي سوف سنة 1989، والرحلة الثالثة كانت سنة 1990 إلى وادي ميزاب، وهي رحلات كلها منشورة في جريدة الشعب، ولقد تضمن كتابه «تجارب في الأدب والرحلة» الرحلة الأولى، والتي حملت عنوان: زيارة لخنقة سيدي ناجي.

أمّا رحلاته الخارجية فكانت نحو الوطن العربي: المغرب، مصر، الجزيرة العربية، وواحدة نحو أوروبا (باريس). ولقد تضمَّن كتابه "تجارب في الأدب والرحلة" رحلته إلى المغرب والجزيرة العربية.

هذا بالنسبة للرحالين الذين اتخذتهم كنماذج للدراسة، وإلى جانب هؤلاء نذكر:

*** عبد الحميد بن باديس:**

له خمس رحلات داخلية، حملت الأولى عنوان «التعارف والتذكير»، أما الثانية فكانت بعنوان «جولة صحفية»، في حين كانت الرحلة الثالثة بعنوان «في بعض جهات الوطن» والرابعة عنونها بـــ «ثلاث أيام ببسكرة»، أمّا الخامسة والأخيرة فعنونها بـــ «رحلتنا إلى العمالة الوهرانية باسم الجمعية»، وهذه الرحلات تضمنها كتابه: ابن باديس: حياته وآثاره في جزئه الرابع بعد أن نشرت في مجلة الشهاب، باستثناء الرحلة الرابعة التي نشرت في مجلة الشهاب فقط، أمّا رحلاته الخارجية فكانت واحدة إلى تونس وواحدة إلى أوروبا.

*** محمّد البشير الإبراهيمي:**

نسجل لمحمّد البشير الإبراهيمي رحلتين، أوّلهما كانت باتجاه مصر وباكستان، حملت عنوان «رحلتي إلى الأقطار الإسلامية» أمّا رحلته الثانية فكانت إلى باريس، والرحلتان تضمنهما كتابه: آثار محمد البشير الإبراهيمي الرحلة الأولى متواجدة في الجزء الرابع، أما الرحلة الثانية فمدونة في الجزء الثالث.

*** عمر بن قينة:**

سجّل عمر بن قينة رحلتين داخلين، نشرهما في جريدة الشعب، أولهما كانت بعنوان «مقاطع من رحلة... جنوبية جانبية»، أمّا الرحلة الثانية فهي الأخرى كانت نحو الجنوب حملت عنوان «في ثنايا الجنوب الوديع الحالم»، أمّا رحلاته الخارجية فله رحلة باتجاه تونس حملت عنوان «يوميات قاص بتونس» ولقد نشرها بجريدة الشعب كذلك.

*** أحمد رضا حوحو:**

دوّن أحمد رضا حوحو رحلته إلى الإتحاد السوفياتي في جريدة الشعلة بعنوان «عدتُ من الإتحاد السوفياتي» ونشرت الرحلة في عدّة حلقات وهذه الرحلة كانت سنة 1950.

*** محمد ناصر:**

نسجل له رحلة خارجية واحدة كانت باتجاه عمان، حملت عنوان «أوراق ثقافية من عمان»، وهي رحلة نشرت في جريدة السلام في حلقتين.

وبما أن القائمة طويلة سنكتفي بذكر الأسماء فقط، ومنهم:

ابن العابد الجلالي، ابن الفغون، الفضيل الورتلاني، محمد الصالح رمضان، مبارك الميلي، محمّد خير الدّين، حمزة بوكوشة، محمّد المنصوري الغسيري، محمّد علي دبوز، عثمان سعدي، محمود بوزوزو.

الفهرس